HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA

(SIGLOS VIII-XII: JUDÍOS)

BIBLIOTECA DE DERECHO Y DE CIENCIAS SOCIALES

HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA ESPAÑOLA

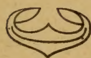
(Siglos VIII-XII: Judíos)

POR

ADOLFO BONILLA Y SAN MARTIN

Catedrático de *Historia de la Filosofía* y de *Psicología superior*
en la Universidad Central,
Académico de número de la Real Academia de la Historia, etc., etc.

[vol. 2]



MADRID
LIBRERÍA GENERAL DE VICTORIANO SUÁREZ
48 — Preciados — 48

M. CM. XI.

V. CL.

AMI· OPT·

ORIENTALIVM RERVM PERITISSIMO

LEOPOLDO DE EGVILAZ Y YANGVAS

(1829-1906)

D· D·

AVCTOR

ADVERTENCIA

ADVERTENCIA

Nos ocupamos en este segundo volumen de nuestra *Historia de la Filosofía española,* de los principales pensadores judíos que florecieron durante la época que se extiende desde el siglo VIII al XIII: época gloriosa é interesantísima en la evolución filosófica, representada, entre otros, por los nombres ilustres de Avicebrón, Bahya, Abensaddik, Yehuda Ha-Leví, los Abenesra, Abendaud y Maimónides. Las dificultades con que hemos tropezado en esta segunda parte de nuestro trabajo, han sido mayores aún que las apuntadas respecto de la primera. Los orientalistas hispánicos, con raras aunque valiosas excepciones, se han preocupado más de la historia política ó literaria que de la filosófica. Buen número de textos permanecen inéditos y, lo que peor es, inexplorados, y casi todas las correctas ediciones proceden de prensas extranjeras. Faltan, en suma, los materiales, convenientemente elaborados, que habrían de servir para redactar una buena historia general de la filosofía hispano-semítica, y faltarán por siempre si llega á realizarse el

Manifiesto de la flamante secta *futurista,* donde se prescriben la demolición y quema de Museos y Bibliotecas.

Pero no era cosa, como el lector puede comprender fácilmente, de esperar á que el ave fénix resurgiese, y á que los orientalistas exhumasen, depurasen y analizasen todos los textos, para proseguir nuestra comenzada labor. Mejor ó peor publicadas, las principales producciones de los citados filósofos son accesibles, y aun cuando todo trabajo acerca de ellas haya de tener por ahora carácter provisional, no hemos vacilado en emprenderle, inspirados en los mismos móviles y principios que constan en la INTRODUCCIÓN general de esta obra (1).

***

Según cierto escritor francés bastante conocido y justamente celebrado (2), «en el alto saber y en la filosofía las razas semíticas *no han contribuído nada* al progreso». Muy general y terminante es la afirmación, y, por lo mismo, muy expuesta á error, como efectivamente acontece. Las *razas semíticas* (si es que en Antropología pueden emplearse hoy semejantes palabras) han contribuído al progreso tanto, por lo menos, como las *razas* aryas, y desde

(1) El lector echará de ver alguna variedad en la transcripción castellana de ciertos nombres hebreos y árabes. Acháquese esto á nuestro deseo de no alterar, en lo posible, la forma en que les citan los escritores extranjeros. Por nuestra parte, y siempre que hablamos por cuenta propia, procuramos seguir uniformemente el sistema que nos parece más práctico y racional.

(2) Ch. Letourneau: *La Psychologie ethnique. Mentalité des Races et des Peuples;* Paris, sin año (1910), Schleicher Frères; pág. 336.

luego mucho más que las anaryas de Europa, las americanas y las oceánicas; y en cuanto á los judíos, basta recorrer las páginas que siguen y los tomos de la *Jewish Encyclopedia* para comprender si su contribución «al alto saber y á la filosofía» es ó no importante.

Este hecho nos interesa sobremanera á los españoles, porque casi todo el desenvolvimiento intelectual de los judíos durante la Edad Media y principios de la Moderna es hispánico. Exceptuando los nombres de Isaac Israeli (m. 940), del karaita David ben Merwan, y, sobre todo, el de su contemporáneo Saadya Gaon (892-942), no hay ningún otro en el Oriente hebraico que pueda competir con los de la patria de Abengabirol y de Maimónides. Y ocurre más aún: ese desenvolvimiento filosófico de las *razas semíticas* en España durante la Edad Media, contrasta extraordinariamente con la pobreza del pensamiento cristiano, que apenas ostenta otra figura ilustre que la de Raimundo Lulio (cuya educación, por otra parte, debe muchísimo al elemento oriental). Los judíos contribuyen, juntamente con los árabes, á transmitir al Occidente la sugestiva cultura del mundo antiguo; los judíos, con los árabes, determinan buena parte del método y de la doctrina del Escolasticismo cristiano del siglo XIII; á los judíos, en una palabra, se debe que el nombre de España sea recordado con amor en las más apartadas regiones del globo.

Y es interesante (¡en alto grado interesante é instructivo!) ver cómo se produce la evolución filosófica hebreo-hispana. El impulso viene de Orien-

te; pero encuentra terreno muy abonado en España, donde los focos de *orientalismo* no habían faltado nunca, desde los más remotos tiempos históricos. Muéstrase primero la investigación reposada y taciturna, condensándose toda la actividad en el estudio escolástico de la *Torah* y del *Talmud*. Adquiere muy pronto inusitado esplendor, y el pensamiento muestra sus bríos en variadas y aun opuestas direcciones. Todas ellas pueden, sin embargo, reducirse á dos: el neoplatonismo místico y el racionalismo aristotélico: de un lado, Abengabirol, Bahya, Abensaddik; de otro, Abenesra, Abendaud de Toledo, Maimónides. Los primeros, panteístas en el fondo, ven en la suprema Unidad divina un atrayente abismo en el cual pueden sumergirse con ayuda de la *ciencia* y del *amor;* los segundos, menos imaginativos, observan en Dios la Unidad inaccèsible é inconcebible, cuya existencia reconocen mediante la teoría del movimiento. Aquéllos ven en el misticismo algo demasiado sublime para que deba mezclarse con nombres humanos; éstos ponen en juego toda la sutileza de su entendimiento para conciliar la razón con la fe, Aristóteles con el Pentateuco, y con tal objeto hacen de ambos un profundo y minucioso estudio, quizás después no superado en cuanto á la idea. Pero unos y otros se apartan necesariamente de la *letra* de la Ley, é incurren por ello en los anatemas de los hombres *de religión,* para quienes jamás fué un precepto inteligible el de adorar á Dios *en espíritu*. Entonces se deslindan nuevamente los campos, y no quedan sino escépticos y creyentes, y entre és-

tos, alguno, como Yehuda Ha-Leví, cuyo conato estriba en probar que la filosofía es perniciosa y herética, porque es la madre de la *duda*.

Estos sucesos han ocurrido, á intervalos más ó menos largos, en todas las evoluciones religiosas; pero precisamente porque en el pueblo hebreo-hispano se determinan en un período relativamente breve, es más fácil apreciarles en él. Tres cosas hay, sin embargo, que parecen no cambiar ni desaparecer en el alma judía: la firme convicción de la Unidad divina, el sentimiento de la solidaridad de la raza, y la esperanza en una futura regeneración. Estas tres ideas sostienen al judío en los trances más calamitosos y adversos, le animan á sufrir con paciencia las ofensas de los que le rodean, y le atribuyen tal confianza en el propio esfuerzo, que en él toda caída parece ser precursora de un levantamiento, y toda infamia, indicio de próximo esplendor. Piensa siempre en aquel versículo: «Jehová también volverá tus cautivos, y tendrá misericordia de ti, y tornará á recogerte de todos los pueblos á los cuales te hubiere esparcido Jehová tu Dios.» *(Deut.*, XXX, 3.)

***

No termina en este volumen todo el relato de las empresas filosóficas de la gente hebreo-hispana. Queda todavía buena parte del siglo XIII, y quedan también los que le suceden, en los que no faltan, como veremos, representantes de aquella intelectualidad. Pero en el plan que nos hemos tra-

zado debemos terminar por ahora donde acaba este volumen, para tratar en el siguiente de los pensadores de estirpe musulmana durante el mismo período. Demasiado comprendemos que sólo un filósofo *orientalista* podría llevar á buen término semejante tarea, en que las dificultades son considerables y los obstáculos surgen á cada paso. Nosotros no hemos podido hacer otra cosa que procurar servirnos de las mejores fuentes, manejando los textos con aquella *probidad* científica que tomamos siempre por norma y que es indispensable en todo género de investigaciones.

Madrid, 1908-1910.

V

SIGLOS VIII-XII

(Continuación.)

2

PERIODO NO CRISTIANO

A) FILOSOFÍA JUDAICA

1

Vicisitudes sociales, políticas y religiosas del pueblo hebreo en España.

«Bien se ve—escribía el judío portugués Menasseh ben Israel (1604?-1657) en su *Esperança de Israel* (1)—que no nos ha dexado el Señor ni desamparado, antes, si de vnos somos perseguidos, de otros, que mejor entienden, somos favorecidos y honrados. Y jamas les ha faltado (como prophetizo Jahacob) al pueblo de Israel vn baculo y arrimo en sus adversidades: porque quando un principe les agravia, otro los favorece; quando uno les echa de sus tierras, otros les combidan con las suyas, con mil prerogativas, como hizieron diversos principes de Italia, el serenissimo Rey de Dania, y agora al presente su Alteza el Duque de Saboya, como aquellos que por largas experiencias conocen, que todas las tierras donde habitan Israelitas florecen luego en negocios y son grandemente aumentadas.»

El estudio de las adversidades y fortunas por que pasaron los judíos españoles, confirma en un todo las palabras del escritor mencionado, y demuestra además la excepcional importancia del pueblo de Israel en el desarrollo moral y material de la nación hispana. «La historia de los judíos de

---

(1) Amsterdam, 5410 (1650), págs. 107 y 108 de la reimpresión á plana y renglón hecha en Madrid el año 1881 por D. Santiago Pérez Junquera.

Bizancio, de Italia, de Francia y de las otras regiones de Europa—escribe H. Graetz (1)—no despierta, por lo común, sino cierto interés particular; la de los judíos de España, por el contrario, es de un interés general. Los habitantes judíos de la Península Ibérica han tomado una parte considerable en los acontecimientos de este país, que amaban como á su patria: sus hechos pertenecen, pues, á la historia general. Por otra parte, la España judía ha ejercido sobre el desarrollo del judaísmo una influencia tan considerable como Judea y Babilonia; las ciudades de España han dejado en el pueblo disperso impresiones clásicas; los nombres de Córdoba, de Granada, de Toledo, despiertan en él recuerdos casi tan poderosos como los de Nahardea, Sura y aun Tiberíades y Jerusalén. Detenido en su desarrollo, el judaísmo, agotado en Oriente, reverdeció en España y ejerció en este círculo nuevo y considerablemente ensanchado una acción fértil en excelentes resultados. Este hermoso país llegó á ser para el pueblo desterrado entre las naciones un centro hacia el cual convergían sus fuerzas intelectuales, centro que fué su gloria y su orgullo.»

Nada se sabe de cierto acerca de la fecha en que llegaron á España los primeros inmigrantes de raza hebrea. Sea lo que quiera acerca de las relaciones de este idioma con el hablado por los primitivos pobladores de la Península Ibérica, parece ser que el elemento semítico era ya copioso en la España de los siglos XV al IX anteriores á nuestra Era, arraigándose luego merced á los libio-fénices, bástulo-penos y cartagineses; que gentes de Israel pudieron venir á nuestro territorio con las expediciones de fenicios (sidonios y tirios), y que verisímilmente influyeron no poco en la conservación de dicho elemento semítico, «así muchedumbre

(1) *Les Juifs d'Espagne;* trad. G. Stenne; Paris, M. Lévy Frères, 1872; págs. 1-2. (En el original alemán es el tomo VI de la *Geschichte der Juden;* Leipzig, 1861; segunda edición, 1871.)

de judíos establecidos en la Península Ibérica antes del nacimiento de Jesucristo, como los llegados después de la conquista y destrucción de Jerusalén por Tito y Hadriano, constando, cuando menos, la existencia de aljamas antiquísimas de esta raza en Carteya, en Granada, en la isla de Menorca, en Tarragona, en el castillo de Rueda, cerca de Zaragoza, en Toledo y en Córdoba» (1).

Algunos escritores judíos, como el sabio Immanuel Aboab (en su *Nomología ó discursos legales;* Amsterdam, 1629 y 1727) é Ishac de Acosta, autor de las *Conjecturas sagradas* (Leyde, 1722), dan por cierto que en tiempo de Nabucodonosor (Nabu-kudur-ussur II) (2) vino á España «cantidad de judíos», ya enviados por el gran monarca de Babilonia, ya traídos por *un rey de España* que le ayudó en la guerra con los israelitas. Ningún dato verdaderamente auténtico comprueba esta tradición. Flavio Josefo, en sus *Antigüedades judaicas* (3), después de citar el testimonio de Beroso acerca de un jardín *aéreo* que Nabucodonosor mandó hacer para agradar á la reina, añade: «Megásthenes, en el cuarto libro de su *Historia de la India*, menciona este admirable jardín, y procura demostrar que ese príncipe ha sobrepujado en mucho á Hércules por la grandeza de sus hechos, y que ha conquistado, no sólo la principal ciudad de Africa, sino también la Iberia.» Cosa análoga dice también Estrabón (4), refiriéndose igualmente al testimonio de

(1) Francisco Fernández y González: *Discurso de recepción leído ante la Real Academia Española;* Madrid, 1894; págs. 10 y 11. Vid. también su obra: *Primeros pobladores históricos de la Península Ibérica*, publicada por *El Progreso Editorial* (tomo I).

(2) 604-561 antes de Cristo.

(3) *Histoire des Juifs;* trad. par M. Arnauld D'Andilly; 4.e éd.; Paris, 1672; tomo II, pág. 194 (lib. X, cap. XI).

(4) Libro XV, cap. I. Véase el capítulo XII (pág. 170) del eruditísimo é interesante libro de D. Gregorio Mayans: *Tractatus de hispana progenie vocis* Ur (Madridii, Sancha, 1779), donde sostiene que: «nulla mentio Iudaeorum in Hispania existentium observatur nisi post Concilium Iliberritanum».

Megásthenes, único que afirma el suceso. Si tenemos en cuenta la falta de monumentos que le comprueben y el escaso crédito que merecen los datos de los historiadores antiguos acerca de las conquistas de Nabucodonosor, se comprenderá el poco fundamento de la noticia. Se ha dicho que el rey de Babilonia tomó á Tiro, siendo así que no pudo conseguirlo, y que hubo de celebrar un tratado con Ithobaal III, que la defendía. Se ha dicho asimismo que Nabucodonosor invadió al Egipto, devastando el territorio y llevándose consigo á los judíos que halló establecidos en el Delta, siendo así que, según los relatos egipcios, la flota de Apries, equipada por griegos, derrotó á la fenicia, que servía á los caldeos, y el ejército egipcio tomó sin dificultad á Sidón y á otras ciudades, causando grave daño á Nabucodonosor (1).

Pero, como antes apuntábamos, nada de extraño tendría que antes de esa época hubiesen llegado á España colonias hebreas acompañando á los atrevidos navegantes fenicios. La destrucción de Jerusalén por Tito, hijo de Vespasiano, el año 70 de Cristo, y el decreto de Hadriano (siglo II) disponiendo la expulsión de los judíos de la Palestina y su dispersión por el Imperio, atrajeron á España gran número de israelitas. De que les había en la Península á principios del siglo III de Cristo, da testimonio una lápida sepulcral de esa época descubierta en Abdera (Adra) y referente á una niña de nación «iudaea» (2). Algunas familias hebreas de España pretendieron después poseer un abolengo nacional bastante más antiguo: los Abendaud y los Abravanel

(1) G. Maspero: *Histoire ancienne des peuples de l'Orient;* 8.me éd.; Paris, 1909; págs. 637 y siguientes.

(2) E. Hübner: *Inscriptiones Hispaniae Latinae;* Berlin, 1869; pág. 268. José Amador de los Ríos: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal,* tomo I; Madrid, Fortanet, 1875; pág. 68. (Obra importante, que hemos de citar á menudo, pero que debe consultarse con cuidado por sus numerosos errores.)

decían que sus antecesores se hallaban establecidos desde tiempo inmemorial en los alrededores de Lucena, de Toledo y de Sevilla; lo mismo aseguraban los Nasi, y los Abenalbaliah afirmaban que en tiempo de Tito fueron traídas á España gran número de familias hebreas, entre las que figuraba la de Baruch, artista peritísimo en la fabricación de los suntuosos cortinajes empleados en el templo. Baruch se estableció en Mérida y fué el progenitor de los Abenalbaliah (1).

En el antiguo término municipal de Ilíberi (población de origen ibérico, á juzgar por su nombre y sus medallas) existía ya antes del año 743 de Cristo una parte habitada por los hebreos, á la que Arrazi llama «Villa de los judíos», y que ocupaba una llanura entre los ríos Genil y Darro. Frente á ella, sobre un cerro que ahora cae dentro de la ciudad de Granada, se establecieron por los años de 743 al 745 de Cristo los árabes de una división militar de Damasco. Con el tiempo (á fines del siglo XII), ambas fundaciones, hebrea y árabe, llegaron á juntarse, extendiéndose «el nombre de Granada á todas las demás poblaciones que en estos lugares se han ido sucesivamente agrupando hasta formar la actual ciudad» (2). A principios del siglo IV de Cristo se celebró en Ilíberi un concilio, famoso en la historia eclesiástica española, al cual asistieron diez y nueve obispos (entre ellos, Hosio, de Córdoba, y Flavio ó Flaviano, de Ilíberi) y veinticuatro presbíteros. En esta asamblea se adoptaron va-

---

(1) Graetz: obra citada, págs. 5 y 6; y el *Sepher ha-Kabbalah* de Abendaud, en las *Medieval Jewish Chronicles* de Neubauer (I, 74). Respecto de los judíos portugueses, consúltese el libro del Dr. M. Kayserling: *Geschichte der Juden in Portugal* (Berlin, 1867) y las primeras *Memorias* de la Real Academia de Literatura de Lisboa. La obra de I. Bédarride: *Les juifs en France, en Italie et en Espagne* (Paris, M. Lévy, 1867) es, por lo que á esta última concierne, demasiado superficial.

(2) José y Manuel Oliver y Hurtado: *Ilíberi y Granada;* Madrid, Rivadeneyra, 1870; págs. 4 y 5.—Idem íd.: *Granada y sus monumentos árabes;* Málaga, 1875; págs. 395 y siguientes.

rios acuerdos referentes á los judíos, y que demuestran que se había determinado ya el antagonismo religioso entre ellos y los cristianos. En el canon XVI se prescribe que ni á los herejes ni á los judíos se les dará por mujeres doncellas católicas, «porque no puede haber sociedad entre una fiel y un infiel»; en el XLIX se ordena que se amoneste á los que cultivan haciendas, á fin de que no permitan que sus frutos sean *bendecidos por los judíos*, para que no hagan írrita y frustránea la bendición católica; en el L priva de la comunión al clérigo ó fiel que comiere con los judíos; y en el LXXVIII separa igualmente de la comunión al fiel casado que adulterare con judía ó gentil (1).

La llegada de los bárbaros no perjudicó á los judíos; antes bien favoreció la tranquilidad de éstos y detuvo las persecuciones que el odio católico les deparaba. Siendo los godos arrianos, comulgaban con los judíos en la unidad de la persona y naturaleza divínas, y esto determinaba un lazo de unión que permitió á los hijos de Abraham proseguir en el

---

(1) *Colección de Cánones de la Iglesia Española*, por D. Francisco Antonio González; traducida por D. Juan Tejada y Ramiro; Madrid, 1850; tomo II páginas 53 y siguientes.

A principios del siglo V tenían los hebreos tal importancia en la isla de Menorca, que vemos á Teodoro, joven lector de los judíos, en posesión de todos los cargos de la república, incluso el de *defensor*, el año 417. De un Ceciliano se sabe también que fué *defensor;* y del llamado Lectorio, que desempeñó las funciones de *Rector Provintiae* y de *Comes*. (Fernández y González: *Instituciones jurídicas del pueblo de Israel*, pág. 15.)

En la sección sexta del tratado *Beracoth* (orden *Zeraim)* del *Talmud de Babilonia*, puede verse la legislación hebrea acerca de las bendiciones de los frutos. Según Rabbí Akiba, «está prohibido al hombre gustar de nada antes de haberlo bendecido» *(Guemarah)*. En la primera *Mischnah* de esa sección se lee:

«¿Cómo deben bendecirse los frutos? Sobre los frutos de un árbol se dice: *Bendito tú, etc., que creas los frutos del árbol*. Excepto el vino; porque sobre el vino se dice: *que creas el fruto de la vid*. Y sobre los frutos de la tierra se dice: *que creas el fruto de la tierra;* excepto el pan, porque sobre el pan se dice: *que produces el pan de la tierra*. Y sobre las hierbas se dice: *que creas el fruto de la tierra*. R. Yehuda dice: *que creas las diferentes especies de hierbas*.»

ejercicio de su culto y en sus ocupaciones agrícolas, industriales y mercantiles. Pero á partir de la conversión de Recaredo I (586-601) al catolicismo en el tercer concilio toledano (año 589), el Estado gótico se trueca en una turbulenta teocracia, y los judíos comienzan á pagar con las setenas los siglos de relativa paz de que habían disfrutado. Ya en el mismo concilio III de Toledo, el canon XIV prescribe: que no se casen los judíos con mujeres cristianas, ni las tengan por concubinas, ni compren esclavos cristianos para usos propios; que los hijos que nacieren de aquellas uniones sean bautizados; que *no se les confieran cargos públicos* en virtud de los cuales tengan que imponer penas á los cristianos; y que si algunos de éstos han sido por ellos manchados con el rito judaico ó circuncidados, vuelvan á la libertad y á la religión cristiana sin entregarles el precio.

La persecución arreció en tiempo de Sisebuto (612-621), el cual, según San Isidoro de Sevilla, colocó á los judíos en la alternativa de recibir el bautismo en un plazo breve, ó abandonar el territorio godo (1). Muchos abjuraron nominalmente de sus creencias; pero otros prefirieron abandonar la patria, marchando á las Galias ó al Africa. A esta persecución alude el canon LVII del concilio IV de Toledo (633), celebrado en tiempo de Sisenando (631-636), donde se leen estas memorables palabras: «Respecto á los judíos, mandó el Santo Sínodo que á nadie en adelante se haga fuerza para que crea, pues que *Dios tiene misericordia de quien quiere, y endurece al que quiere*. No debe, pues, salvarse á semejantes sujetos contra su voluntad, sino queriendo, á fin de que sea íntegra la forma de la justicia. Pues así como el hombre, obedeciendo voluntariamente á la serpiente, por su propio arbitrio pereció, del mismo modo, lla-

(1) «Hic *(Sisebutus)* per Hispaniam urbes romanas subiugat; Iudaeos ad Christi fidem vi convocat.» *Cronicón* atribuído al Pacense, cap. VI *(España Sagrada,* tomo VIII, pág. 277).

mándole la gracia de Dios, y por conversión propia, se salva creyendo; luego no debe emplearse la fuerza, sino, en virtud de libre arbitrio, aconsejar á que se conviertan, mas no compelerles á ello. Pero, respecto á los que antes fueron á la fuerza convertidos á la cristiandad, como se hizo en los tiempos del religiosísimo príncipe Sisebuto, porque consta que recibieron los sacramentos divinos, la gracia del bautismo, que fueron ungidos con el crisma y participaron del cuerpo y sangre del Señor, conviene que aquella fe que admitieron por fuerza ó necesidad la conserven, á fin de que no sea blasfemado el nombre del Señor ni se tenga por vil y despreciable la fe que profesaron» (1).

Probablemente, influyó en la redacción de este canon la personalidad ilustre del metropolitano Isidoro de Sevilla, que suscribe en primer lugar las actas. Pero el espíritu de libertad de conciencia que informa la primera parte del citado canon no se conserva en los siguientes, donde constan bárbaros acuerdos contra los israelitas (cáns. LVIII á LXVI), entre ellos el de que «los hijos ó hijas de los judíos, con objeto de que no sean en adelante envueltos en el error de sus padres, *sean separados de su compañía* (ab eorum consortio separari decernimus) y entregados á un monasterio ó á hombres ó mujeres cristianas que teman á Dios, á fin de que en su trato aprendan el culto de la fe, é instruídos mejor, progresen en costumbres y creencia» (can. LX); disposición notoriamente opuesta al espíritu y á la letra de las enseñanzas cristianas.

Chintila (636 639) continúa la tradición de Sisenando. Confirma las anteriores prescripciones contra los judíos, y en el canon III del concilio VI toledano (638) acuerda «no

(1) *Colección de Cánones,* etc., II, 304 y 305.—Véase mi estudio: *De la naturaleza y significación de los concilios toledanos (Revista Contemporánea,* 30 de setiembre de 1898), donde demuestro que estas asambleas fueron de carácter mixto, eclesiástico y civil, aunque predominantemente eclesiástico.

permitir que viva en su reino el que no sea católico» (NEC SINIT DEGERE IN REGNO SUO EUM QUI NON SIT CATHOLICUS), añadiéndose en el canon «que cualquiera que en los tiempos venideros aspirare á la suprema potestad del reino, no suba á la regia sede hasta tanto que entre los demás sacramentos de las condiciones haya prometido no permitir que los judíos violen esta católica fe».

En 1.° de diciembre del año 637 los judíos conversos de Toledo dirigieron á Chintila un interesantísimo *Placitum* (1) donde hacen plena profesión de fe católica y reprueban los dogmas y ceremonias del judaísmo. En este *Placitum* hay un párrafo de singular importancia histórico-filosófica, porque de él se infiere que el *Talmud* era conocido en las sinagogas hebreo-hispanas del siglo VII.

Dice así: «Sed et Scripturas omnes, quascumque usus gentis nostrae in Synagogis, causa doctrinae, habuit, tam auctoritatem habentes, quam etiam eas quas δευτέρας appellant, sive quas apocryphas nominant, omnes conspectui vestro praesentare pollicemur ut nullum apud nos suspicionis sinistrae vestigium relinquatur.» Ahora bien; la *Mischnah* del *Talmud*, atribuída á R. Ihudah *el Santo* (siglos II-III de Cristo), conócese en griego con el nombre de δευτέρωσις, ó *segunda ley* (2), y éstas son, seguramente, las Escrituras δευτέρας ó «δευτερώσεις», á que se refieren los firmantes.

Otra prueba de que los judíos españoles del siglo VII conocían el *Talmud*, la suministra un tratado apologético

(1) Descubierto por el P. Fidel Fita, S. I., en un códice del siglo IX del Archivo capitular de León y publicado en *La Ciudad de Dios* (años 1870 y 1871; artículo rotulado: *El Papa Honorio I y San Braulio de Zaragoza).* Don Rafael de Ureña le ha reproducido en las páginas 570-575 de su libro: *La legislación gótico-hispana* (Madrid, 1905).—Cf. también: P. F. Fita: *Suplementos al Concilio Nacional toledano VI;* Madrid, 1881; pág. 43.

(2) Abbé L. Chiarini: *Le Talmud de Babylone traduit en langue française et compléte par celui de Jérusalem et par d'autres monumens de l'antiquité judaïque;* Leipzic, 1831; tomo I, pág. 8.—Justiniano *(Novella* 146, capítulo I) la denomina «secunda editio».

contra iudaeos de San Julián de Toledo (m. 690) (1). San Julián, que poseía una ilustración nada común en materias hebraicas (2), combate la opinión de los judíos sobre la edad mesiánica. Según cierta tradición, el Mesías no había de aparecer hasta pasado el año 6000 de la creación, porque estos seis mil años correspondían á los seis primeros días de la obra divina, estando representado el séptimo por el sábado universal, la paz y el bienestar de todos. Citábase en su apoyo el texto del Salmista: «Mil años delante de tus ojos son como el día de ayer» (XC, 4). Ahora bien; habiendo transcurrido sólo unos cuatro mil cuatro años desde la creación hasta el nacimiento de Jesús, éste no podía ser el Mesías.

Tal era el contenido de la tradición á que se refiere San Julián, y esa tradición es notoriamente agádica, es decir, se halla contenida en el *Talmud*. Directa ó indirectamente, pues, debían de conocerle los judíos hispánicos á quienes San Julián se refiere.

Chindasvinto (642-653), cuya obra legislativa «representa una reacción en favor del elemento civil» (3), fué más humano que su antecesor para con los hebreos: permitióles volver á su patria hispana, y únicamente les obligó al pago de una capitación especial. Quedaron, pues, en España bastantes judíos que conservaban su religión, y á ellos se refiere Recesvinto (649-672) en el preámbulo del concilio VIII de Toledo (653), donde dice que, á causa del *error* antiguo,

(1) Véase el tomo I de la presente Historia, pág. 265.

(2) En el *Cronicón* del Anónimo de Córdoba, atribuído al Pacense, se lee (cap. XXIII; *España Sagrada,* tomo VIII, pág. 286):

«In cuius tempore (*) Iulianus Episcopus *ex traduce Iudaeorum,* ut flores rosarum de inter vepres spinarum productus, omnibus mundi partibus in doctrina Christi manet praeclarus, qui etiam à parentibus christianis progenitus splendide in omni prudentia Toleto manet edoctus, ubi et postmodum in Episcopatu extitit decoratus.»

(3) Ureña: obra citada, pág. 435.

(*) *Ervigii.*

«mantenían *los derechos de la perfidia»* (iura perfidiae). En el canon XII del mismo concilio se renuevan los decretos del celebrado en tiempos de Sisenando; en el XVII del concilio IX (655) se ordena que los judíos bautizados celebren determinados días festivos en unión de los obispos; y en el VII del X (656) se prohibe que ningún sacerdote, levita ni cristiano, venda esclavos cristianos á los judíos.

Los de Toledo, á 1.° de marzo del 654, elevaron á Recesvinto una Profesión de fe (1) donde prometen, entre otras cosas, no hacer uso de ninguna costumbre ni observancia judaica; no tratar ni conversar en ninguna ocasión con judíos no bautizados; no contraer matrimonio, ni permitir que le contraigan sus hijos é hijas, sino con bautizadas y bautizados, y no rehusar los manjares vedados en la ley antigua; «y si acaso—añaden—, por la habituación que tenemos, no pudiese alguno arrostrar el tocino sin grave daño de la salud, prometemos usarle en los guisos, sin horror ni dificultad alguna».

En los capítulos I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XII, XV y XVI del título II, libro XII del *Liber iudiciorum* (forma Vulgata) consta la legislación recesvintiana sobre los judíos. No podían éstos, bautizados ó no, servir de testigos contra los cristianos, ni circuncidarse, ni celebrar la Pascua ni fiesta alguna en los días señalados por su ley, ni casarse con parienta hasta el sexto grado; y la intolerancia llegaba hasta tal extremo, que en el mencionado capítulo II prohibía Recesvinto: «que ningund omne de ninguna gente, *si quier de nuestro regno, ó estranno, ni de otra tierra,* non ose *disputar* paladinamientre, nin á furto, que lo faga por mala entención contra la sancta fée de los cristianos, la fée que es una sola verdadera: nin seya osado de la contrallar, nin nengund omne non ose despreciar los evange-

(1) Cf. Juan Francisco de Masdeu: *Historia crítica de España y de la cultura española,* tomo XI (lib. III); Madrid, Sancha, 1792; págs. 363 y siguientes.

lios, nin los sacramentos de sancta eglesia: nin nengund omne non desprecie los establecimientos del apóstol: ningún omne non seya osado de quebrantar los mandamientos que ficieron los sanctos padres antiguamientre: ningún omne non sea osado de despreciar los establecimientos de la fée, que facen aquellos que agora son: nengún omne non ose *murmurar* contra ningún santo, nin contra los sacramentos de la sancta fée: *nin cuídelo en su corazón, ni lo diga por la boca; ni lo contradiga; nin lo contienda; nin lo dispute contra ninguno*» (1). Prohibido disputar, prohibido discutir, prohibido censurar, prohibido hasta murmurar; y todo esto, no sólo en cuanto á la manifestación externa, sino también en lo interior, en el secreto del pensamiento. Si á ello se agrega la sanción con penas *civiles*, se comprenderá que en el *Liber iudiciorum* quedaban perfectamente sentadas las bases del régimen inquisitorial. ¡No era semejante atmósfera la más adecuada para que floreciese la Filosofía ni para que resucitasen los tiempos de Séneca! Cierto que el mundo se movía, á pesar de las seguridades teológicas; cierto que el pensamiento es función incontrastable é irreprimible; pero no lo es menos que el régimen de la coacción y del terror ejerce siempre en todas las esferas una influencia funesta y paralizadora.

A pesar del auxilio que los judíos prestaron á la rebelión de Hilderico y de Paulo, no parece que Wamba (672-680) conservase animosidad ninguna contra la raza hebrea; pero su sucesor Ervigio, supeditado por completo á las imposiciones del clero, renovó los días de amargura para aquel pueblo. En el canon IX del concilio toledano XII (681) y en el IX del XIII (683) se ratifican las *leyes nuevas* contra los judíos, que constituyen el título III del libro XII del *Liber iudiciorum*. Llega aquí la intolerancia hasta el último lí-

(1) Cito por la versión castellana hecha á principios del siglo XIII (edición de *La Publicidad*).

mite: quedan encargados los eclesiásticos de conocer de las causas contra los judíos, y se dispone acerca de éstos lo siguiente (3.ª, III, XII), después de invocar un texto del Evangelio: «Todo judío que fuere de los que s'no babtizaron, ó de los que s'non quieren babtizar é non enviaren sus fijos é sus siervos á los sacerdotes que los babtizen, é los padres ó los fijos non quisieren el baptismo, é pasare un anno complido depues que nos esta ley pusiemos, é fuere fallado fuera desta condicion é deste pacto estable, *reciba C. azotes, é esquílenle la cabeza, é échenlo de la tierra por siempre, é sea su buena en poder del rey.*» ¡Qué mal se concierta esto con aquella contestación de Cristo á sus discípulos, cuando deseaban abrasar á los samaritanos que no le recibieron: «Vosotros no sabéis de qué espíritu sois; porque el Hijo del Hombre no ha venido para perder las almas de los hombres, sino para salvarlas»! (1).

Las penas eran tan duras, y tan crueles los mandatos, que muy verisímil es, como sospecha Graetz, que todo ello fuese letra muerta. Egica, en el canon I del concilio toledano XVI (693), reitera los preceptos de las *leyes nuevas*, y en el VIII del XVII (694) prescribe la confiscación general de los bienes de los hebreos, los cuales, además, «quedan sujetos á perpetua servidumbre en todas las provincias de España», é igualmente «sus mujeres, hijos y toda su descendencia», expulsados de sus propios lugares y dispersos, «debiendo servir á aquellos á quienes la liberalidad real los cediere». Según resulta de este canon VIII, no solamente quebrantaban los judíos la promesa de hacerse cristianos (lo cual nada tenía de particular, puesto que tal promesa se se les arrancó violentamente), «sino que quisieron usurpar el trono real por medio de una conspiración».

Conspirasen ó no los judíos, el hecho es que no pudo parecerles mal la venida de los musulmanes, de quienes espe-

(1) *Luc.*, IX, 55 y 56.

rarían más libertad que la que les otorgaban los cristianos. Narrando Almakkari la conquista de Córdoba por los segundos, escribe: «Cuentan otros que, después de preso el rey, Moguits rindió á los de la iglesia y les mandó cortar la cabeza, por lo cual la iglesia se llamó *de los cautivos*, y que, reuniendo á los judíos de Córdoba, les encomendó la guarda de la ciudad, *confiando en que ellos la defenderían de los cristianos, por la enemistad que había entre ellos*» (1). Y refiriéndose luego á la toma de Granada, continúa: «Sitiaron á Granada, capital de aquel distrito, y la conquistaron por fuerza de armas, *reuniendo todos los judíos en la fortaleza, que era la costumbre que seguían en todas las ciudades que conquistaban:* juntaban á los judíos en la fortaleza, con algunos pocos musulmanes, y les encargaban la guarda de la ciudad, continuando las demás tropas su marcha á otro punto. Cuando no encontraban judíos, dejaban el número suficiente de muslimes para mantener lo conquistado» (2).

No otra cosa había sucedido en Oriente, porque, con ayuda de los judíos, los árabes habían arrancado la Palestina y la Siria á los emperadores de Bizancio, y conquistado después la Persia. En recompensa del auxilio, los árabes permitieron á los hebreos organizarse libremente y fundar las grandes academias de Sora y de Pombedita.

Lo mismo que Almakkari dice la crónica anónima del siglo XI conocida con el título de *Ajbar Machmuâ* (3). Es seguro que los musulmanes encontraron judíos auxiliares en casi todas las ciudades del reino visigodo. Refiriéndose á Toledo, la capital, escribe Abenadhari de Marruecos: «Halló Tariq á Tolaitola despoblada, sin más habitantes que

(1) *Ajbar Machmuâ (Colección de tradiciones)*, traducida por D. E. Lafuente y Alcántara; Madrid, 1867; pág. 183.
(2) Idem id.
(3) Idem id., pág. 25.

un corto número de judíos, por haberse fugado su rey con los suyos á una ciudad tras los montes, adonde se había retirado, no sin haber reunido antes á los hebreos, con los cuales dejó algunos de sus hombres y compañeros en Tolaitola al huir él y su comitiva» (1).

Varias razones había para que judíos y musulmanes simpatizasen, además de las citadas, y entre ellas, una profundamente filosófica. Ambos pueblos profesaban el dogma de la unidad absoluta de la persona divina, y esta creencia determinaba un fuerte lazo de unión entre sus religiones respectivas. Los judíos, como los cristianos, son para los musulmanes *gentes del Libro,* es decir, que han recibido una revelación divina, y á ellos se refiere aquel versículo 73 de la *Sura V* del *Korán,* donde se lee: «Los que creen, y los judíos, los sabeos, los cristianos, en una palabra, todo el que cree en Dios y en el día final y haya obrado el bien, ésos estarán exentos de todo temor y no serán afligidos.» Después, sin embargo, dice el versículo 85 de la misma *Sura:* «Reconocerás que los que alimentan el odio más violento contra los fieles son los judíos y los idólatras, y que los que están más dispuestos á amar á los fieles son los hombres que se dicen cristianos; esto es porque tienen sacerdotes y monjes y porque carecen de orgullo» (2).

En la batalla del Barbate (711), donde acabó la monarquía gótica, los judíos, á las órdenes de Kaula-al-Yehudí, habían peleado en las huestes musulmanas. A pesar de esta unión entre invasores y hebreos, la tranquilidad de los últimos corrió graves peligros durante los primeros tiempos

(1) *Historias de Al-Andalus,* traducidas directamente del arábigo por D. F. Fernández González; Granada, 1860; pág. 37.

(2) *El Corán.* Traducción de Joaquín García-Bravo; Barcelona, Luis Tasso (sin año) (1908). Sabido es que para la composición de su libro aprovechó Mahoma gran número de tradiciones hebreas, contenidas algunas de ellas en el *Talmud.* (Vid. *The Koran,* translated by G. Sale; London, 1863; *Preliminary Discourse.)*

de la dominación islamítica, contribuyendo no poco á ello la parte que tomaron en la revolucion político-religiosa intentada en Oriente por el falso Mesías Sereno. Pero la época de sosiego llegó con el advenimiento de Abderráhmen I, cuyo reinado había sido predicho, según la tradición, por los mismos judíos (1). Éstos evitaron cuidadosamente desde entonces mezclarse en política, dedicándose de un modo especial al ejercicio del comercio y de la medicina, en la cual profesión llegaron á sobresalir de una manera excepcional.

Como luego veremos, el despertar de la civilización y cultura hispano-hebreas se realiza en tiempos de Abderráhmen III, y, con alternativas de todo género, continúa bajo el imperio de los almoravides. Cuéntase, sin embargo, con referencia á Yuzef, jefe de estos últimos, que, yendo en dirección á Ceuta, después de nombrar por sucesor suyo en España á su hijo Alí, «al pasar por Lucena suscitaron á los judíos que moraban en aquella ciudad que debían hacerse muslimes, porque en un libro antiguo de Abén Muserra el Cordobés, se halló que los judíos, en tiempo del Profeta, habían ofrecido hacerse muslimes si al llegar el año de quinientos de la Hégira (1107) no les hubiese venido el Mesías que esperan, que ellos dicen en su Tura que había de ser de su nación, y que su doctrina y ley había de durar

(1) «Era por aquel tiempo gobernador de esta provincia (*) Abdo-r-Rahmen ben Habib, con el cual estaba un judío que había sido amigo de Maçlama ben Abdo-l-Aziz, y solía decir que había de hacerse dueño de España un individuo de regia estirpe, llamado Abdo-r-Rahmen, el cual tendría dos rizos de pelo sobre la frente. Ebn Habib, deseando que en él se cumpliese la profecía, se había dejado crecer los dos rizos; mas el judío le dijo: «Tú no eres de estirpe de reyes.» «¡Es cierto, vive Dios!», contestó. Cuando se le presentó Abdo-r-Rahmen (ben Moâwiya), observó que tenía los dos rizos, y llamando al judío, le dijo: «Este es; pero yo le mataré.» El judío le replicó: «Si le matas, ciertamente que no será él el predestinado; y si le dejas, puede que sea.» (*Ajbar Machmuâ,* traducción Lafuente y Alcántara, pág. 61.)

(*) *De Ifrikiya.*

hasta el fin del mundo. Como ahora se les recordase esta obligación que pretendían algunos que tenían hecha, apelaron al rey Yuzef, y con su wazir y cadí Abdalá-ben-Alí, compusieron, *por gran suma de doblas*, que no se les molestase sobre esto» (1).

El fanatismo almohade fué de terribles consecuencias para la raza hebreo-hispana. «Las suntuosas sinagogas edificadas por los judíos de Andalucía fueron todas saqueadas y destruídas. El viejo rabino de Córdoba José Abensadik tuvo el dolor de asistir á la ruina de su comunidad, la más antigua y la más considerable del país, falleciendo poco después (1148-1149). Las grandes academias judías de Sevilla y de Lucena fueron cerradas. R. Meir, hijo y sucesor del jefe de la Escuela, de José Abenmigasch, emigró á Toledo, y fué seguido por todos los que pudieron sustraerse al yugo de los conquistadores. Sus bienes fueron confiscados, y sus familias reducidas á la esclavitud. En cuanto á los demás, convirtiéronse ostensiblemente al islamismo, pero practicaron en secreto su verdadera fe, esperando una ocasión propicia para quitarse la careta» (2). En estos calamitosos tiempos vino al mundo el gran Maimónides, cuya familia anduvo errante por varios lugares de la España musulmana y de la cristiana, hasta refugiarse en Fez, de donde más tarde hubo de emigrar también. La personalidad de Maimónides marca el período culminante de la cultura hebreo-hispánica. Después del insigne autor de la *Guía de los descarriados*, decae considerablemente el espíritu filosófico de los judíos.

En ninguna región de la España musulmana como en Granada fué tan considerable el número de judíos. Durante el siglo XI, en la corte granadina de los príncipes berébe-

---

(1) José Antonio Conde: *Historia de la dominación de los árabes en España;* edición de Madrid, 1874; lib. III, cap. XXIII.

(2) Graetz: *op. cit.,* págs. 250-251.

res hubo dos judíos, Samuel ha-Leví y su hijo José, que llegaron á ocupar el puesto de visir. Contra ellos escribió el teólogo Abu-Ishâc de Elvira un célebre poema, que, en opinión de Dozy, preparó la sangrienta catástrofe de que fueron víctimas el propio José y cuatro mil correligionarios suyos en 30 de diciembre de 1066. He aquí algunos fragmentos del poema (1):

«Cuando llegué á Granada, vi que los judíos reinaban allí. Se habían dividido entre ellos la capital y las provincias: dondequiera mandaba uno de esos malditos. Percibían las contribuciones, tenían buena mesa y estaban magníficamente vestidos, mientras que nuestras ropas estaban viejas y destrozadas. Todos los secretos del Estado les eran conocidos: ¡qué imprudencia confiarles á traidores! Los creyentes hacían una mala comida á *dirhem* por cabeza; pero ellos yantaban suntuosamente en palacio. Tratan de suplantaros en el favor de vuestro señor, oh musulmanes, ¡y vosotros no se lo impedís y les dejáis! Sus oraciones resuenan como las vuestras; ¿no lo oís?, ¿no lo veis? Matan bueyes y carneros en nuestros mercados, ¡y coméis sin escrúpulo la carne de los animales muertos por ellos! El jefe de esos micos ha enriquecido su alcázar con incrustaciones de mármol, ha hecho construir fuentes por donde corre el agua más pura, y mientras nos hace esperar á su puerta, se burla de nosotros y de nuestra religión. ¡Qué desgracia,

---

(1) Véanse: R. Dozy: *Historia de los musulmanes españoles hasta la conquista de Andalucía por los almoravides* (711-1110); traducida por F. de Castro; Sevilla-Madrid, 1877; tomo IV, pág. 140.—Idem íd.: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age,* 3.e éd.; Paris-Leyde, 1881; tomo I, págs. 282 y siguientes.—F. Fernández y González: *Instituciones jurídicas del pueblo de Israel en los diferentes Estados de la Península Ibérica, desde su dispersión en tiempo del Emperador Adriano hasta los principios del siglo XVI,* tomo I (único publicado); Madrid, 1881. (Es la mejor exposición general de las vicisitudes del pueblo judío en España.) Jacobs: *Sources of Spanish Jewish History.*—Art. *Spain* en *The Jewish Encyclopedia* (New-York and London, Funk and Wagnalls Company, 1906; doce tomos en 4.° mayor; obra de indispensable consulta).

Dios mío! Si yo dijera que es tan rico como vos, monarca mío, diría la verdad. ¡Ah! ¡Degolladle pronto y ofrecedle en holocausto! ¡Sacrificadle, que es un carnero cebón! No perdonéis tampoco á sus parientes ni á sus amigos: ellos han acumulado también inmensos tesoros. Tomad su dinero: vosotros tenéis á él más derecho que ellos. No creáis que sea una perfidia matarles; no, la verdadera perfidia sería dejarles reinar... Los judíos nos deslumbran con el brillo de sus grandezas. ¡Comparados con ellos, nosotros somos despreciables, y se diría, en verdad, que nosotros somos los malvados y que ellos son los buenos!...»

En los Estados cristianos de la Reconquista, los judíos disfrutaron, en general, de una situación más favorecida que la que habían tenido en tiempo de los visigodos. En la carta puebla de Castrojeriz, otorgada por el conde de Castilla Garci Fernández el año 974, se lee: «Et si homines de Castro matarent iudeo, tantum pecte[n]t pro illo quomodo pro christiano, et liuores similiter hominem villarum» (1). En el canon XXV del concilio de León del año 1020 se prescribe que si alguno quiere vender la casa que ha edificado en solar ajeno, «*duo cristiani et duo iudei* aprecientur laborem illius» (2). La separación entre uno y otro pueblo sigue, sin embargo, manteniéndose; en el canon VI del concilio de Coyanza (Valencia de Don Juan) del año 1050 se dispone: «Nullus etiam christianus cum iudaeis in una domo maneat, nec cum eis cibum sumat» (3); aunque es verdad que en esta asamblea se recuerda á cada instante la *lex Gothica*, ó sea, el *Liber iudiciorum*, cuya dureza para con los judíos hemos relatado.

La protección á esta raza se trasluce especialmente en el importantísimo Fuero de Nájera, dado por el rey de Na-

(1) Tomás Muñoz y Romero: *Colección de fueros municipales y cartas pueblas*, tomo I; Madrid, 1847; pág. 38.
(2) Idem íd., pág. 67.
(3) Idem íd., pág. 211.

varra D. Sancho *el Mayor* (1001-1035) y confirmado por Alfonso VI en 1076. En su primer capítulo, el homicidio del judío, lo mismo que el del infanzón, se castiga con la multa de 250 sueldos «*sine saionia*»; mientras que el del villano está penado únicamente con 100 sueldos (1). En el Fuero de Miranda de Ebro, concedido en 1099 por el mismo Alfonso VI, se otorgan sus beneficios á todos los pobladores indistintamente, «homines generosi, aut pedonii, aut mauri, *aut iudaei*» (2). En el Fuero dado en 1118 á los mozárabes, castellanos y francos de Toledo por Alfonso VII, se ordena «ut nullus iudeus, nullus nuper renatus habeat mandamentum super nullum christianum in Toleto, nec in suo territorio» (3). Alfonso I *el Batallador*, al conceder fueros á Belorado de la Rioja en 1116, dispone que: «et iudaeo cum christiano, et christiano ad iudaeo, qualem livorem fecit, talem pectet», aunque también acuerda, en el pacto de 1115 con los moros de Tudela, «quod non mittant iudeo maiore super illos moros» (4), y «quod nullus christianus non consentiat ad nullum iudaeum comprare moro per captivum» (5); prueba inequívoca de que los musulmanes no trataban muy bien á los judíos, y de que temían que éstos, aprovechando la dominación cristiana, tomasen la revancha.

Las disposiciones beneficiosas para los judíos no escasean en los demás fueros municipales: en el de Calatayud, dado por Alfonso I *el Batallador* en 1131, se ordena que: «Et christianos, et mauros, et iudeos comprent unus de allio ubi voluerint et potuerint»; que el cristiano que matare á un

(1) Muñoz: *op. cit.*, pág. 288.
(2) Idem íd., pág. 351.
(3) Idem íd., pág. 365.—Cf. Fernández y González: *Instituciones*, etc., página 64.
(4) «Et iudeus nec maurus, non sit iudex super christianos», dice el Fuero de Escalona, dado por orden de Alfonso VII en 1130 (Muñoz, pág. 486).
(5) Muñoz: *op. cit.*, págs. 411, 416 y 417.

judío ó á un moro, pague 300 sueldos; y que «Iudeo iuret ad christiano in carta sua *Atora* tenendo» (1). En el de Carcastillo (Navarra), dado por el mismo rey, se dice que el judío que vaya á poblarle «tales calumnias habeat sicut alios populatores» (2). En el de Caseda (Navarra), dado en 1129 por el propio rey, consta que los pobladores moros, judíos ó cristianos «habeant foros, sicut illos de Soria et de Daroca» (3). En este último, otorgado por D. Ramón Berenguer, conde de Barcelona, en 1142. se dispone explícitamente: «Christiani, iudaei, sarraceni, *unum et idem forum habeant* de ictibus et calumniis» (4). En el de Escalona, dado por orden de Alfonso VII en 1130, se ordena que quien hiriere á un judío, pagará como si hiriere á un cristiano; y en caso de matarle, 300 sueldos. Cosa análoga dispone el Fuero de Salamanca (5). En el de Usagre (si-

(1) Muñoz, pág. 462.
(2) Idem, pág. 470.
(3) Idem, pág. 476.
(4) Idem, pág. 537.
(5) Edición Sánchez Ruano: Salamanca. 1870; cap. CCCLXII.

En el *Cartulario del Monasterio de Eslonza* (Madrid, 1885; págs. 155, 168 y 198) encuentro citado á un judío, «Abraham iudeus», que ejerce en Villafáfila cargos públicos: el de *villicus* por el año de 1177, y el de «maiorino» ó «merino» en 1182 y en 1201.

Véanse también: el *Fuero de Cuenca*, tít. I, l. 2.ª; tít. III, l. 22; tít. XX, l. 1.ª; tít. XXXI, l. 25; el *Placitum* ó *Carta* entre judíos y moros, otorgada por Alfonso VI para todas las pueblas judías del reino de León en 1090, y los *Usatges* de Barcelona (Rúbrica CXX). Cabe asegurar, en vista de éstos y de otros muchos datos que pudieran aducirse, que, en general, la condición de los judíos españoles durante la Edad Media fué mucho mejor que la de los demás de Europa, cuya miserable suerte ha sido admirablemente retratada por Walter Scott en el Isaac de York de su *Ivanhoe*.

En el *Lancelot du lac* francés (siglo XIII) se cuenta que el rey Orián (Urien), habiendo reconquistado su reino, obligó á los hombres de Uterpandragón (Uterpendragon) á permanecer en el país de Gorra (Gorre) como *esclavos* de sus barones *y al modo que los judíos entre los cristianos*. («Et furent par sairement sousgis et sers et cuivers as gens du païs, *autresi vil com Gieus as Crestiens.*») (P. Paris: *Les romans de la Table Ronde*, tomo IV; París, 1875; pág. 139.) Y son por extremo interesantes los lamentos del judío en el *Dialogus inter philosophum, judaeum, et christianum* (Migne, CLXXVIII, col. 1.618), atribuído á Pedro Abelardo: «Tanto quippe—dice—nos *contemptu*

glo XIII) (1) son algo más rigurosas las prescripciones: el judío que comprare pescado en viernes ha de abonar un maravedí á los alcaldes (cap. LXXVI); no puede llevar en juicio su representación ni la de otro (cap. CCXXV); quien le hiriere ha de pagar dos maravedíes, mientras que se pagan doce por haber herido á un vecino cualquiera (capítulos CCCCIII y XL); y no le es lícito unirse con cristiana (capítulo CCCXCV).

Según se desprende de los Fueros de Usagre (capítulos CCCII á CCCIV) y Cáceres, se les permitía á los judíos en territorio cristiano tener sus sinagogas. Dedicábanse preferentemente al comercio de préstamo, y pagaban una capitación, que en Salamanca era de quince maravedíes, abonables en época de Navidad (2). Con su habilidad en aquel comercio, en el que á veces exigían el 100 por 100 de usura, llegaron á hacerse dueños de buena parte del terri-

---

et ódio digni censemur *ab omnibus,* ut quisquis nobis aliquam inferat injuriam, id maximam credat justitiam et summum deo sacrificium oblatum. Non enim tantae captivitatis calamitatem nisi *ex summo Dei odio* nobis autumant accidisse, et justae imputant ultioni, quamcunque in nos exercent saevitiam tam gentiles quam Christiani. ... Ecce inter quales nostra exsulat peregrinatio, et de quorum nobis est patrocinio confitendum!»

No diré que en España fuese *idéntica* en absoluto la condición social y jurídica de cristianos y judíos; pero sí afirmo que el régimen era mucho más igualitario que fuera de ella. Una *Karta inter Christianos et Judaeos* como la que dió Alfonso *el Emperador* á los de León *(Colección* de Muñoz y Romero, págs. 89 y siguientes) no se comprendería en las tierras á que el *Lancelot,* Pedro Abelardo y Walter Scott se refieren.

(1) *Fuero de Usagre (siglo XIII), anotado con las variantes del de Cáceres y seguido de varios apéndices y un glosario.* Publicanlo R. de Ureña y A. Bonilla; Madrid, 1907.

(2) *Fuero,* edición citada, cap. CCCLXII. Cf. *Fuero viejo de Castilla,* libro III, tít. IV.

Algunos judíos ejercían la profesión de plateros ú orífices, como aquel «platero Mar Yahia, hijo de Mar José, hijo de Aziz», de que habla una inscripción leonesa de 18 de noviembre del año 1100. (V. *Boletín de la Real Academia de la Historia,* tomo II, pág. 206; artículo del P. Fidel Fita intitulado: *Paleografía hebrea.)* Otros eran albarderos, ballesteros, cordoneros, alfayates y labradores. (V. *Jerez de la Frontera. Su judería en 1266;* artículo del padre Fita en el citado *Boletín,* tomo X, pág. 465.)

torio español, y dieron lugar á repetidas quejas de los expoliados. Alfonso XI en 1347, y Enrique II en 1367, 1377 y 1379, proveen á estas lamentaciones, concediendo plazos de espera á los deudores, y reduciendo á veces en un tercio las cantidades que los últimos estaban obligados á pagar; pero todavía Enrique II, contestando en 1367 á la petición de las Cortes de Burgos, en que se solicita que las fortalezas que tienen los judíos sean entregadas á cristianos, y se demanda además que sean derribadas las cercas de las juderías, dice: «A esto rrespondemos que en aquellos lugares que nos entendieremos que nos puede venir algun desseruicio, que lo mandaremos assy fazer, e en los otros lugares que nos entendieremos que nos non puede venir desseruicio por ello, *non es rrazón de lo fazer, ca se destruirian los judios*» (1).

Con razón se ha llamado *corte oriental* á la de Alfonso VI, porque en ella los hebreos ejercieron extraordinaria influencia, estando encargado el rabino Amran Abenisahac Abenxalib del aprovisionamiento y administración de su ejército. Alfonso VII acogió al rabbí Yehudah Abenjoseph Abenesra, nombrándole su consejero y dándole el gobierno y administración del palacio imperial; y, con alternativas de prosperidad y de abatimiento, los judíos vivieron en gran número en la España cristiana hasta el tiempo de los Reyes Católicos. Las cortes de D. Jaime I de Aragón, de Alfonso X, de Alfonso XI, de Pedro I de Castilla y de Sancho *el Fuerte* de Navarra, dan buen ejemplo de lo que fué en España el encumbramiento de la raza israelita. Los hebreos ejercían altos cargos administrativos, influyeron á veces singularmente en los negocios políticos, y guardaron en sus arcas inmensas fortunas (2).

---

(1) *Documentos del Archivo general de la Villa de Madrid;* Madrid, 1888; tomo I, págs. 313, 367, 419 y 435.

(2) Véanse todas estas vicisitudes en el citado libro del Sr. Fernández y

La literatura de los siglos XIV y XV está llena de alusiones á los judíos. En el *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena, el maestro Fr. Diego de Valencia, en su *decir* contra un converso de León llamado Juan de España, no vacila en mezclar vocablos hebreos con versos castellanos, advirtiéndole que

«la aljama se derrama
por culpa de *Barçelay (el demonio)*»,

y añadiendo que

«los sabios del Talmud,
a que llaman *cedaquin (santos),*
disen que non ha salud
el que non tiene *beçim* (virilidad)» (1).

Y Pero López de Ayala (1332-1407), en su *Rimado de Palacio* (2), hácese eco de los clamores públicos cuando escribe:

«De cada dia veo asacar nueuos pechos
que demandan sennores demas de sos derechos,
e a tal estado son llegados ya los fechos,
que quien tenia trigo, non le fallan afrechos.
»Ayuntanse priuados con los procuradores
de çibdades e villas, e fasen repartidores
sobre los ynoçentes cuytados pecadores:
luego que han acordado, llaman arrendadores.
»Alli vienen judios, que estan aparejados
para vever la sangre de los pobres cuytados:

González *(Instituciones,* etc.). — Véanse también: Adolfo de Castro: *Historia de los judíos en España desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo;* Cádiz, 1847; y mejor aún, la versión inglesa, bastante aumentada, del Rev. Edward D. G. M. Kirwan, publicada con el título de: *The history of the Jews in Spain* (Cambridge, 1851); J. Amador de los Ríos: *Historia,* etc., citada, y los *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* (Madrid, 1848), del mismo autor.

El *Fuero* latino *de Teruel* (edición Aznar, Zaragoza, 1905) admite que haya alcaldes judíos (cap. CDXXV).

(1) *Cancionero de Baena;* Madrid, 1851; pág. 533.

(2) Edición Janer, págs. 432 y 433.

presentan sus escriptos que tienen conçertados,
e prometen sus joyas e dones a priuados.
. . . .
»Alli fasen judios el su repartimiento
sobre el pueblo que muere por mal defendimiento,
e ellos entre sy apartan luego medio cuento
que han de auer priuados, qual ochenta, qual çiento.
. . . .
. . . .
»Disen luego al rey: por çierto vos tenedes
judios seruidores, e merçed les faredes,
ca vos pujan las rentas por çima las paredes;
otorgadgelas, sennor, que buen recabdo auredes.
. . . .
. . . .
»Dise luego el rey: a mi plase de grado
de les faser plaser, que mucho han pujado
oganno en las rentas: ¡e non cata el cuytado
que toda esta sangre sale del su costado!
»Despues desto llegan don Abrahen e don Simuel,
con sus dulçes palabras que vos paresçen miel,
e fasen una puja sobre los de Isrrael,
que monta en todo el regno cuento e medio de fiel.»

Ya tendremos ocasión de referirnos á las vicisitudes por que pasó el pueblo de Israel en los diferentes Estados de la Península desde el siglo XIII hasta la memorable fecha del decreto de expulsión (31 de marzo de 1492). Ya veremos cómo influyó, no sólo en la política, en la filosofía, en la industria y en las artes, sino también en la literatura, donde produjo una de las obras más preclaras que registra la Historia: la *Comedia de Calisto e Melibea*. En los albores del siglo XVI, el pueblo hebreo-hispano pudo recordar muy oportunamente las tremendas palabras de Isaías (XXIX, 5):

«Y, será como polvo menudo, la multitud de tus enemigos,
Y, como tamo que pasa, la multitud de los terribles:
Y será en un momento, repentinamente, [tu ruina]!»

2

Las creencias religiosas del judaísmo.—Primeras investigaciones filosóficas. — Filón de Alejandría.—Fariseos y saduceos.—El *Talmud* de Jerusalén.—El *Talmud* de Babilonia.—El misticismo en el *Talmud*.—El *Sepher Yezirah*.—Los *karaim*.

Los muy escasos datos que poseemos acerca de la religión primitiva de los israelitas, autorizan para suponer que fué de carácter naturalista; que admitía la existencia de varios dioses *(elohim)*, de piedras sagradas *(beth-el)* y de ídolos *(teraphim)*, que eran los dioses familiares (1). Pero pronto se determinó en el pueblo hebreo, como nota distintiva de su pensamiento religioso, la del más puro monoteísmo. Monoteístas fueron, en el fondo, egipcios y babilonios; pero este su monoteísmo adoptaba formas notoriamente panteístas. Israel, por el contrario, profesó la creencia en un Dios personal, indivisible, productor (2) del mundo y esencialmente distinto de éste. Mas téngase en cuenta que semejante Dios *(Iahveh)* no era el de toda la humanidad indistintamente, sino el protector *especial* del pueblo hebreo: «Yo soy—dice al aparecérsele á Moisés en la zarza—

---

(1) Maspero: *op. cit.*, pág. 403.

(2) Decimos *productor*, porque la idea de la *creación* es muy posterior á

el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob...; bien he visto la aflicción de *mi pueblo*, que está en Egipto» (1). Iahveh hizo un pacto con Abraham, confirmándolo con Isaac por alianza perpetua, para proteger por siempre á ellos y á su descendencia.

Es infundado pensar que la religión israelita surgió de una vez, completa y acabada, como Minerva de la cabeza de Júpiter, al modo que el bueno de Fleury se la presenta en sus *Moeurs des Israëlites* (2) á su discípulo monseñor de Vermandois. Experimentó una evolución compuesta de varias etapas, debiendo distinguirse, por ejemplo, el período nómada del que siguió á la conquista de Canaan, como éste se distingue, á su vez, del de los profetas y del último y definitivo en que los preceptos se organizaron y definieron en forma de código religioso (3). Además, los hebreos se

---

los tiempos de Moisés. Recuérdese cómo un hebraista tan insigne cual don Antonio M. García Blanco traducía los primeros versículos del *Génesis:*

> «Con anticipación *aparó* Dios á los sumos y á la tierra;
> mas la tierra era estupor y vacío y hosco á vueltas de abismo,
> y viento terrible rafagueando á vueltas de las moles.»

(*Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea,* tomo III; Madrid, 1851; pág. 575.)

En el primer versículo, ברא significa *cortar, separar, hachear* (García Blanco: *op. cit.,* tomo II, pág. 151).

(1) *Exodo,* III, 6-7.

(2) Véase la edición de Bruxelles, 1763.

(3) Stephen Langdon: *Lectures on Babylonia and Palestine;* Paris, Geuthner, 1906; págs. 123 y siguientes.—M. Vernes: *Du prétendu polytheisme des Hébreux; Essai critique sur la religion du peuple d'Israël, suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques;* Paris, 1891.—B. Baentsch: *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus;* 1906.- J. Bergel: *Mythologie der alten Hebraeer;* 1882.—A. Guérinot: *Le culte des morts chèz les Hébreux;* 1905.—M. Dibelius: *Die Lade Jahves, eine religionsgeschichtliche Untersuchung;* 1906.—A. Lang: *Was Jehovah a fetish stone?;* 1890.—R. Ottley: *The religion of Israel, a historical sketch;* 1905.—H. Zimmermann: *Elohim. Studie zur israel. Religions—u. Litteraturgesch.;* Berlin, 1900.—H. Radau: *Creation-story of Genesis. I. A sumerian theogony and cosmogony;* Chicago, 1902.—K. Marti: *Geschichte der israelitischen Religion* (quinta edición); 1907.—A. Lods: *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite;* Paris, 1906 (dos volúmenes en 4.°).—Fr. Kortleit-

aprovecharon (é hicieron bien en ello) de las instituciones políticas, sociales, religiosas y jurídicas de los pueblos con quienes estuvieron en contacto: sabido es ya que el relato de la creación figuraba en las tradiciones de la gente cananea, y especialmente en las de los fenicios, según los fragmentos que nos ha transmitido Sankhoniathon; el del diluvio es de origen babilónico, como también la institución del sábado en cuanto día de descanso; en las tablas de los Mandamientos hay evidente recuerdo de los preceptos de la moral egipcia, tales cuales constan en el capítulo CXXV del *Libro de los Muertos* y en las *Instrucciones* de Ptahhotep; y, finalmente, el precioso descubrimiento, realizado en 1901-1902, del Código de Hammurabí (siglo XXII antes de Cristo) ha demostrado que existen disposiciones en el *Exodo*, en el *Levítico*, en los *Números* y en el *Deuteronomio*, copiadas casi literalmente de los textos babilónicos (1).

De todos modos, si los hebreos del Viejo Testamento tuvieron una religión y una moral, no puede afirmarse con tanto fundamento que poseyesen una *filosofía*. Un problema les preocupaba, sin embargo: el del origen del bien y del mal, al que se refieren con gran frecuencia sus libros sagrados, y que constituyó tema predilecto de los pensadores

---

ner: *De polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis;* 1908.—G. Marsh: *Messianic philosophy;* 1908 — A. Revel: *Letteratura Ebraica;* Milano, U. Hoepli, 1888; págs. 3-10.—J. Pollak: *Entwicklung d. arab. und jüdischen Philos. im Mittelalter (Archiv f. Geschichte d. Philosophie,* XVII, págs. 196 y 433).—M. Weil: *Le judaisme; ses dogmes et sa mission;* Paris, 1867-1869 (cuatro tomos).

Puede verse un resumen de la materia en Salomón Reinach: *Orpheus: Histoire générale des religions,* 3.ª éd.; Paris, A. Picard, 1909; págs. 248 y siguientes.

En general, para todo lo referente al judaísmo, debe consultarse la monumental *Jewish Encyclopedia* (doce tomos en 4.° mayor; New-York and London, Funk and Wagnalls Company, 1906).

(1) Véase nuestro libro: *El Código de Hammurabí y otros estudios de historia y de filosofía jurídicas;* Madrid, 1908.—Cf. también L. Whitney: *The life and teachings of Zoroaster, the great Persian, including a comparison of the Persian and Hebrew religions;* 1905.—A. Jeremias: *Das alte Testament im Lichte des alten Orients* (segunda edición); 1906.

hebreos de la época cristiana. Por una parte, se dice en el *Deuteronomio* (XXX, 15): «Yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal»; por otra, se lee en los *Proverbios:* «Como los repartimientos de las aguas, así está el corazón del rey en la mano de Jehová: á todo lo que quiere lo inclina... El caballo se apareja para el día de la batalla: mas de Jehová es el salvar» (XXI, 1 y 31). Y en el libro de *Job* se plantea con caracteres de innegable grandeza el problema de la relación de la conducta humana con la Providencia divina, llegándose á las siguientes conclusiones: «Con Dios está la sabiduría y la fortaleza; suyo es el consejo y la inteligencia.—He aquí, él derribará, y no será edificado: encerrará al hombre, y no habrá quien le abra.—He aquí, él detendrá las aguas, y se secarán: él las enviará, y destruirán la tierra.—Con él está la fortaleza y la existencia: *suyo es el que yerra, y el que hace errar»* (XII, 13-16).

Que hubo, no obstante, especulación filosófica entre los antiguos judíos, aunque no conste tan ampliamente como la doctrina religiosa, parece resultar de las palabras del escéptico Eclesiastés (siglo III de Cristo), á quien la tradición identifica con Salomón. Al final de sus *confesiones* escribe: «Ahora, hijo mío, á más de esto sé avisado: *no hay fin de hacer muchos libros;* y el mucho estudio aflicción es de la carne.» Pero el pensar filosófico se desarrolló especialmente entre los hebreos al contacto de la civilización y cultura helénicas, siendo los de Egipto aquellos en quienes primero se manifestó este fenómeno, bajo la forma de un sincretismo greco-oriental, cuya representación más genuina es Filón de Alejandría (¿30 antes de Cristo-41 después de Cristo?) (1). Para éste, Dios ha *creado* el mundo, es decir, le ha sacado

(1) Antes que Filón, Hermipo (200 antes de Cristo) y Aristóbulo de Alejandría (150 antes de Cristo) habían intentado unir el pensamiento helénico con el hebreo.

de la nada (ἐκ μὴ ὄντων); pero antes produjo el universo inteligible, el mundo de las Ideas, cuyo lugar es el Verbo divino (ὁ θεοῦ λόγος) (1). La inteligencia humana tiene por modelo la del Verbo; el razonamiento (λογισμός) es una emanación del alma universal. Los astros son seres inteligentes, compuestos de alma y cuerpo. En todos los entes naturales se dan las cuatro propiedades: *hábito*, *naturaleza*, *alma* y *alma racional*, de que hablaron los estoicos. Aristóteles, Platón, el estoicismo, la tradición judía..., todo se combina en Filón para determinar en su doctrina el sincretismo greco-oriental que la caracteriza (2).

Para llegar á esta fusión, Filón emplea preferentemente el procedimiento de la *alegoría*. Piensa que «la Torah es el fundamento del mundo», pero halla en la Escritura dos sentidos: uno exterior, literal; otro interior, profundo, del cual el primero no es sino la envoltura, el cuerpo. Los números y los nombres son para Filón simbólicos: Aarón, de הר = montaña, es la imagen del λόγος que se eleva al cielo como una montaña; José representa el νοῦς φιλοσώματος y el λόγος ú hombre práctico; Moisés, el sabio que conoce á Dios, y también el símbolo del agua. Los seres orgánicos é inorgánicos son asimismo representativos: el león es el símbolo del deseo y de la dominación; la nuez, de la forma concéntrica de los mundos; el oro, del fuego. Los fenómenos naturales, los vestidos, las letras, las horas del día, todo lo

(1) Palabra empleada ya en el capítulo IX, versículo 1.°, del libro de la *Sabiduría*.

(2) Abbé Jules Martin: *Philon;* Paris, F. Alcan, 1907; *passim.*

Se observa además en Filón la influencia de la doctrina pitagórica: cita explícitamente á Filolao y á Ocelo; afirma, por ejemplo, que en el número siete está contenido todo lo santo, y que la analogía de los números entre sí es eminentemente musical. (Véase Martín: *op. cit.*, págs. 216-218.)—Confróntese J. Drummond: *Philo Judaeus; or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion;* 1888 (dos volúmenes).—L. H. Mills: *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel; being a treatise upon the antiquity and influence of the Avesta;* 1905-1906.—E. Brehier: *Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie;* 1908.

existente es simbólico y representativo, según el pensador de Alejandría (1).

Filón acepta de la doctrina platónica la idea de la oposición fundamental entre la Idea y la Materia. Dios, la Idea, está en absoluto separado del mundo material. Es solitario, simple, puro, inmutable é incognoscible. Pero el mosaísmo supone indispensablemente un Dios *productor* y *providente*. Para salvar esta contrariedad, «Filón se apoderó de la doctrina griega de los intermediarios, ó más bien de la doctrina estoica de la inmanencia. Así, Dios se trueca en el único ser activo, en el gran agente, en el gran ciudadano del universo, κόσμου πολίτης, mientras que todos los demás seres no son sino πάροικοι (*De cherub.*, I, 161). Crea sin cesar (*Leg. alleg.*, I, 46). Filón va á parar á esta fórmula panteísta: εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν (*Leg. alleg.*, I, 52)» (2). El lazo de unión entre Dios y el mundo son ciertas fuerzas intermediarias (λόγοι σπερματικοί), que Filón compara con los ángeles del judaísmo. Estas fuerzas se sintetizan en una esencia fundamental: el Logos, vocablo que Heráclito y los estoicos emplearon, y que la Kábbala (3) transformará en su Adán

---

(1) Cf. Dähe: *Geschichtiiche Darstellung der jud.—alex. Philosophie*, y las historias de la Escuela de Alejandría, por Julio Simon y Vacherot.—S. Karppe: *Etude sur les origines et la nature du Zohar* (Paris, F. Alcan, 1901; excelente libro, al que más de una vez hemos de referirnos), págs. 527 y siguientes.

(2) Karppe: *op. cit.*, pág. 559.

(3) Hablaremos de la *Kábbala* en el tomo siguiente, al tratar del *Zohar*. Véase el citado libro de Karppe, uno de cuyos méritos consiste en haber estudiado en conjunto la evolución total del misticismo judío, sin detenerse exclusivamente en el *Sepher Yezirah* ó en el *Zohar*, como han hecho los demás expositores, desde Knorr von Rosenroth (*Kabbala denudata*, 1677) hasta Joël.

Véanse sobre esta materia:

A. Franck: *La Kabbale ou la Philosophie réligieuse des Hébreux;* Paris, 1843. (Hay tercera edición, de París, 1892.)

D. H. Joël: *Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis z. allgem. jüd. Theologie;* Leipzig, 1849.

Ginsburg: *The Kabbalah, its doctrines, development and literature;* London, 1865.

L. Mac Gregor Mathers: *The Kabbalah unveiled. Containing the follo-*

Kadmón. El Logos es el modelo eterno de las cosas, la actividad creadora, el arcángel, un ser distinto de Dios, y al mismo tiempo idéntico á él. Al Logos se debe la producción y la inspiración del Νοῦς ó Inteligencia humana, y él es también el que establece la diferenciación de las cosas. La materia se identifica con el mal; Dios sólo es causa del bien.

«Filón y el *Zohar* (1)—escribe Karppe—son expresiones análogas del alegorismo místico. Sin poder afirmar la influencia del uno sobre el otro, sólo nos es lícito emitir la siguiente hipótesis: El choque de las doctrinas judías con las no judías, que comienza desde el destierro de Babilonia, produce una doctrina heterodoxa. Esta doctrina se engendra al margen del judaísmo dogmático, y se transparenta ya en ciertos libros del canon bíblico, y con toda seguridad, á

---

wing books of the Zohar: the book of concealed mystery; the greater holy assembly; the lesser holy assembly; translated into English from the Latin version of Knorr von Rosenroth, and collated with the original Chaldee and Hebrew text; 1907. (Tercera edición.)

Ad. Jellinek: *Beiträge zur Geschichte der Kabbala;* Leipzig, 1852.

O. Brimann: *Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar;* Leipzig, 1851.

Idem íd.: *Die Kabbala, ihre Hauptlehren und Verthältn. zum Christenthum;* Innsbruck, 1885.

Cf. el *Grundriss* de Ueberweg-Heinze (novena edición; Berlín, 1905; II, 257 y 258).

(1) *Sepher Ha-Zohar = El Libro de la Luz* (ó *del Resplandor).* Nos ocuparemos de esta curiosísima obra, que marca el apogeo del misticismo judío, en el volumen siguiente de nuestra HISTORIA. La redacción del *Zohar* es relativamente moderna y no va más allá del año 1300, habiendo tomado parte muy principal en ella el judío español Moisés de León. Se ha publicado la siguiente versión francesa, de la cual han visto la luz estos seis abultados tomos:

Sepher Ha-Zohar (Le livre de la Splendeur). Doctrine ésotérique des Israélites. Traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque, et accompagné de notes, par Jean de Pauly. Oeuvre posthume, entièrement revue, corrigée et complétée, publiée par les soins de Emile Lafuma—Giraud. Paris, Ernest Leroux, 1906-1911 (tomo I: a-f + 560 páginas en 4.°; tomo II: 744 páginas en 4.°; tomo III: 494 páginas en 4.°; tomo IV: 324 páginas en 4.°; tomo V: 612 páginas en 4.°; tomo VI: 134 + a-f + 470 páginas en 4.°).

partir de la clausura de ese canon, en los apócrifos (1), en las traducciones arameas y griegas, en el Midrasch (2). En el alejandrinismo esta doctrina no recela mostrarse á la luz del día, y se condensa, en una primera síntesis, en Filón. Filón es por una parte un término, y por otra un punto de partida; porque la corriente heterodoxa que ha recibido la devuelve notablemente acrecentada. Así, en parte bajo su influjo, y en parte paralelamente á él, la corriente mística marcha, so el manto del Midrasch y de la Haggadah (3), á través de la literatura talmúdica, á través de la época gaónica, á través de la filosofía dogmática de los grandes teólogos, y va á parar, por último, con el nombre de *Kábbala* y en oposición aun al talmudismo, á la escuela de Isaac *el Ciego* y al Zohar, para acabar en un extraño movimiento, conocido con el título de Kábbala práctica.»

Si los judíos de Egipto combinaron la doctrina de las escuelas griegas con la tradición hebraica, no otra cosa hicieron sus correligionarios de Palestina, especialmente durante la dominación de los reyes de Siria. Distinguiéronse, entre los segundos, dos sectas principales: la de los *fariseos* y la de los *saduceos*. Los fariseos (vocablo que significa *separados*) fueron propiamente un partido político, propagandista del aislamiento de la Judea; según ellos,

---

(1) El libro de la *Sabiduría* (VII, 22) considera á Dios, à la manera estoica, como un *espíritu de inteligencia*, y al cuerpo, como residencia del pecado y del mal (I, 4; VIII, 20). La *Sabiduría*, para Jesús, hijo de Sirach (*Eclesiástico*, I, 1, 4 y 9), es algo análogo al Verbo de San Juan: procede de Dios y «con él estuvo siempre, y está antes de los siglos», siendo la primera de las cosas creadas. El autor del libro IV de los *Macabeos* es decididamente estoico, adoptando hasta la fórmula fundamental de esta doctrina: *la conformidad con la naturaleza* (V, 24).

(2) Los *Midraschim* constituyen un complemento del *Talmud*. Su época es incierta.

(3) Parte homilíaca, ética y anecdótica del *Talmud*.—Se denomina *Halaca* á la parte lógica y discursiva.

Cf. G. Levi: *Parabole, leggende e pensieri raccolti dai libri talmudici*; Firenze, 1861.

la Ley oral era, lo mismo que la Ley escrita, de origen divino, y ambas debían constituir la suprema regla de vida para los hombres; procuraban mitigar el excesivo rigor de algunas disposiciones del Pentateuco, adaptándolas á la diversa condición de los tiempos; creían en la inmortalidad del alma, pensando que los buenos habrían de volver á la vida, mientras que los malos serían aherrojados en eternas prisiones; aceptaban la existencia de ángeles buenos y malos, y concedían á la Providencia divina un influjo tan directo sobre los sucesos humanos, que la libertad del hombre quedaba casi abolida. Los saduceos, continuadores de los antiguos *helenistas*, constituían la aristocracia hebrea, y eran llamados así, según todas las probabilidades, por el recuerdo de la familia de Sadok, en la cual radicó el sumo sacerdocio desde los tiempos de David hasta la afirmación de la supremacía macabea, y que había llegado á hacerse odiosa al pueblo judío por su indiferentismo en materias religiosas y por su afición á las costumbres griegas. Rechazaban la tradición oral y negaban formalmente todo lo que no encontraban declarado de un modo expreso en el texto del Pentateuco, que interpretaban siempre con criterio literal y restringido. Entendían que el alma moría con el cuerpo, y que no existían premios ni castigos más allá de la vida terrestre; negaban la existencia de los ángeles, y, sin rechazar por completo la Providencia, concedían la supremacía al libre albedrío humano (1).

De los fariseos surgió una escuela ascética que quiso distinguirse por la austeridad de su moral práctica, y cuyos partidarios recibieron el nombre de *eseos* ó *essenios* (quizá del vocablo siriaco *asaya* = médicos), como los *therapeutas* ó *médicos de las almas* de Egipto. Por muchos conceptos semejábanse á los antiguos pythagóricos: observaban

(1) W. D. Morrison: *Gli Ebrei sotto la dominazione romana;* Torino, F. Bocca, 1911; páginas 377-412.

un régimen comunista en cuanto á la propiedad, celebrando banquetes colectivos; profesaban rigurosa obediencia á los jefes ó directores de sus comunidades monásticas, comprometiéndose á ello mediante juramento; negaban el libre albedrío y la resurrección de los cuerpos, juzgando que sólo el alma era inmortal; eran muy frugales en su alimentación y la mayor parte de ellos profesaba el celibato; dedicábanse á la agricultura, y tenían fama como médicos, profetas y adivinadores de sueños. Son mencionados por vez primera durante la guerra de los macabeos (150 antes de Cristo), y su morada favorita fué el solitario territorio de Engaddi, á orillas del Mar Muerto (1). Probablemente, en las enseñanzas de sus comunidades deben buscarse los orígenes de las doctrinas que después fueron llamadas *kábbala* y *gnosis* (2).

La relación establecida por los fariseos entre la ley *escrita* y la ley *oral*, puede aclararse con el siguiente ejemplo: Dios prescribe á Moisés: *En cabañas habitaréis siete días (Levít.*, XXIII, 42); pero después le ordena que enseñe de viva voz que este precepto no obliga á las mujeres, á los enfermos ni á los caminantes; que las cabañas no deben estar cubiertas de lana, de seda ni de esteras, sino sólo de lo que germina en la tierra; que allí se debe comer, beber y dormir siete días enteros; y que no deben tener aquéllas menos de siete palmos de longitud y de latitud, ni menos de diez de altura. Otro tanto debía entenderse, según los fari-

(1) W. D. Morrison: *obra citada*, págs. 413 y siguientes.

(2) S. Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe;* Paris, A. Franck, 1859; págs. 467 y 468.—J. Martin: *Philon*, pág. 204.—Fraenkel: *Die Essaer (Zeitsch. für die relig. Interrests der Judenthums,* Jahrg., 1846).—P. Wendland: *Die Therapeuten und d. Philonische Schrift vom beschaulichen Leben;* Leipzig, 1896.—J. Lafay: *Les Saducéens;* Paris, 1904.—G. Hoelscher: *Der Sadduzaeismus; eine Kritische Untersuchung zur spaeteren juedischen Religionsgeschichte;* Leipzig, 1906.—E. Montet: *Le premier conflit entre Pharisiens et Saducéens, d'après trois documents orient.;* Paris, 1887. J. Cohen: *Les Pharisiens* (dos volúmenes), 1877.—Wellhausen: *Pharisäer und Sadducäer.*

seos, de cada uno de los 613 preceptos contenidos en el Pentateuco: juntamente con su texto, recibió Moisés la interpretación. Maimónides (1) apoya esta doctrina con las palabras del *Exodo*, según el cual (XXXIV, 31-32) Moisés, de vuelta del Sinaí, llamó á Aarón y á todos los hijos de Israel, «y Aarón y todos los príncipes de la congregación volvieron á él, y Moisés les habló:—Y después se llegaron todos los hijos de Israel, *á los cuales mandó todas las cosas que Jehová le había dicho en el monte de Sinaí.*»

Recopilación de esta presunta tradición oral es la משנה *(Mischnah)* ó *Segunda Ley*, parte primera, fundamental y más antigua del *Talmud*, palabra derivada del verbo למד = *aprender*. Los *rabbinos* ó *doctores* judíos atribuyen la compilación de la *Mischnah* á Yhudah *el Santo* ó *el Príncipe*, que vivió y escribió por los años de 190 á 220 después de Cristo, y fué hijo de Rabban (2) Simeón III. Maimónides, en el Prefacio de su *Mano fuerte*, se expresa así acerca de ese trabajo: «Desde Moisés, nuestro doctor, hasta nuestro Rabbí el Santo, nadie había reunido en un solo cuerpo de doctrina lo que públicamente se enseñaba de la ley oral; pero en cada generación el Príncipe del Consistorio ó el Profeta de la época anotaba por escrito, para su propio uso y como para ayudar á su memoria, las tradiciones que había oído á sus maestros, aunque no las enseñaba en público, sino de viva voz. Del mismo modo, cada uno transcribía la parte de los comentarios y de las exposiciones de la ley que más le convenía y que había oído. En cuanto á las cosas que en cada generación experimentaban algún cambio, con respecto á las formas judiciales, y procedían más bien del

(1) Comentario al orden talmúdico titulado *Zeraim*, aprovechado por L. Chiarini en sus *Prolegómenos* á su citada versión del *Talmud* de Babilonia y en su *Théorie du Judaïsme*.—Cf. *Talmud* de Babilonia; orden *Zeraim*, tratado *Beracoth;* sección I (I, 277, trad. Chiarini).

(2) Título superior al de *Rabbí*, y que significa: *muy magnífico*. Llévanle siete doctores del *Talmud*.

razonamiento que de la tradición, dependían de la autoridad del Gran Consistorio. Tal fué el modo de proceder hasta nuestro Rabbí el Santo, el cual recogió por primera vez todas las tradiciones, todos los juicios, las sentencias, las exposiciones de la ley oídas de Moisés, nuestro maestro, y enseñadas en cada generación. Con todos estos materiales compuso el libro de la *Mischnah* y le leyó públicamente, para hacerle conocer á todos los hijos de Israel. Entonces todo el mundo se apresuró á transcribirle y explicarle por doquiera, á fin de impedir que se olvidara la ley oral» (1).

Rabbí (2) Yhudah dividió la *Mischnah* en *seis* partes ú *órdenes*, cuyos títulos son, respectivamente:

A) *Zeraim* (Semillas).
B) *Moed* (Fiesta).
C) *Naschim* (Mujeres).
D) *Nezikim* (Condenados).
E) *Kodaschim* (Consagraciones).
F) *Tahoroth* (Purificaciones).

Subdividió cada orden en *Masectas* ó *Tratados*, cada *Masecta* en *Pereks* ó *Secciones*, y cada *Perek* en *Mischnas* ó *Halakas* (Discusiones).

Los colaboradores y discípulos de Yhudah se dedicaron ardientemente á comentar la *Mischnah* y á completarla con nuevas tradiciones por ellos recogidas. Resultado de estos trabajos son las glosas y los complementos conocidos con los nombres de *Mekiltoth*, *Tosaphtoth*, y *Baraitoth*, y los comentarios al Pentateuco que llevan los títulos de *Mekilta*, *Siphra* y *Siphri*. Hacia fines del siglo III, según unos, ó entre los años 350 y 370, según otros (entre ellos Maimónides), Rabbí Yohanan refundió todos esos libros en una obra titulada *Guemarah* (Suplementos), donde comentó metódi-

(1) *Apud* L. Chiarini: *Le Talmud de Babylone*, etc., volumen I, páginas 13 y 14.

(2) Título que se da á los doctores de Palestina. Los de Babilonia llevan en el *Talmud* los de *Mar* (ó *Bar*) y *Raf*.

camente la *Mischnah*, y que no llegó á terminar. La *Mischnah* de Rabbí Yhudah y la *Guemarah* de Rabbí Yohanan constituyen lo que se denomina el *Talmud de Jerusalén*, así llamado porque sus dos partes fueron redactadas en Palestina después de la *diaspora* ó dispersión de los judíos. Según Maimónides, este *Talmud* comprendía cinco órdenes enteros; pero el hecho es que á nosotros sólo han llegado los órdenes *Zeraim*, *Moed*, *Naschim* y *Nezikim*, y el tratado *Nidda* del *Tahoroth* (1).

Pero si el *Talmud de Jerusalén* satisfacía las necesidades de las escuelas de Palestina, no cumplía el mismo fin en las de Oriente, sus rivales. Encontrábanle éstas sobre-

(1) L. Chiarini cita las siguientes ediciones del *Talmud de Jerusalén:*

A) Venecia, por Daniel Bomberg; 1524. En folio.

B) Cracovia, por Isaac ben Ahron; 1609. Un volumen en folio.

C) Amsterdam, por Elías, hijo de R. Yehuda Löw. Un volumen en folio, que comprende el primer orden y el tratado *Chekalim* del segundo.

D) Dessau, por Elías, hijo de Moses Dessau; 1743. Un volumen en folio, que comprende el segundo orden.

E) Berlin, 1757. Un volumen en folio, que comprende el tercer orden.

F) Livorna, 1770. Un volumen en folio, que comprende el cuarto orden y el tratado *Nidda* del sexto.

Cf. la *Bibliotheca magna rabbinica*, de Bartoloccio di Celleno; Roma, 1675; y la *Bibliotheca hebraea*, de J. C. Wolf (Hamburg, 1715-1733; cuatro volúmenes).

El *Talmud de Jerusalén* ha sido traducido íntegramente al francés por M. Schwab (1871-78-90), en once volúmenes en 4.° Véase también: *Traité de Bérakhoth, du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone, trad. par* M. Schwab; 1871.

Sobre el *Talmud* en general, consúltense:

M. L. Rodkinson: *The history of the Talmud from the time of its formation about 200 B. C. up to the present time* (dos tomos); 1904-1908.

Cf. también: *Mischna of the Palestinian Talmud, edited from the unique ms. in the Univers. Library of Cambridge,* by W. H. Lowe; Cambridge, 1883.

M. Mielziner: *Introduction to the Talmud,* segunda edición; London, 1903. (Excelente resumen de las investigaciones sobre esta materia. La primera edición es de 1894.)

Hermann L. Strack: *Einleitung in den Talmud;* Vierte Auflage; Leipzig, 1908.

F. Weber: *Die Lehren des Talmud;* Leipzig, 1886.

manera obscuro y excesivamente parco en las cuestiones que originaba la aplicación de la ley. Los judíos de la *diaspora* hallaban en él, además, cierto espíritu favorable al cristianismo, y todo esto dió lugar á la redacción de otra *Guemarah*, que, unida á la misma *Mischnah* de Yhudah el Santo, constituye lo que se llama el *Talmud de Babilonia.*

La opinión más general es la de que este último comentario fué comenzado por Rabbí Asche, que murió el año 427 de la Era cristiana, y que fué ayudado por Rabbí Abínah ó Rabínah, siendo acabada la obra por un cierto Rabbí José, setenta y tres años después de la muerte de Asche. Refiérese, pues, la clausura ó terminación del *Talmud de Babilonia* á últimos del siglo V ó principios del VI después de Cristo. Probablemente, Mahoma tuvo noticia de este *Talmud*, pues en el *Korán* (Sura IV, 153, y Sura XXI, 82) constan la fábula del monte Sinaí, suspendido sobre las cabezas de los israelitas, y la de los demonios, obligados á prestar servicio á Salomón para la construcción del Templo, que figuraban en el *Talmud* babilónico (1).

Contiene éste seis órdenes, 68 tratados (26 de los cuales carecen de *Guemarah)* y 617 secciones. El idioma de la *Mischnah* era el caldeo, y el de la *Guemarah* de Jerusalén el rabínico; pero el de la *Guemarah* de Babilonia es el caldeo popular, bastante alterado por los judíos, lo cual, unido á las sutilezas del texto, hace harto difícil su inteligencia. «Leyendo este *Talmud*—escribe Chiarini—se siente uno inclinado á suponer que no ha sido sacado de las escuelas, sino de los talleres de todo género. Sus redactores son taberneros, carboneros, herreros, etc., que no solamente han incluído en él los idiotismos y los proverbios

(1) Cf. Abr. Geiger: *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?;* Bonn, 1833 (segunda edición, 1902). —G. Weil: *Biblische Legenden d. Muselmänner;* Frankfurt, 1845.—Hirschfeld: *Jüdische Elemente in Koran;* Berlin, 1898.—J. Jaspis: *Koran und Bibel;* 1906.—I. Schapiro: *Die haggadischen Elemente im erzaehlenden Teil des Korans;* Heft I; 1907.

del pueblo, sino que han llevado allí muchos cuentos y tradiciones populares» (1).

El estudio del *Talmud* ofrece extraordinario interés para el filólogo, para el jurisconsulto y para el historiador del judaísmo; quizás interesa también al literato; pero es de muy escasa importancia para el filósofo. Los Tanaítas y los Amoraim son habilísimos y extraordinariamente sutiles en el arte de interpretar los vocablos de los libros sagrados, poniendo en relación unos textos con otros; discuten y explican la *forma legal* de realizar los actos más insignifican-

---

(1) L. Chiarini cita las siguientes ediciones del *Talmud de Babilonia*:

A) Venecia, por Daniel Bomberg; 1520-1523. Doce volúmenes en folio.

B) Venecia, por Marco Antonio Justiniani; 1546-1550.

C) Basilea, por A. Froben; 1578, 1579 y 1581.

D) Cracovia, 1603-1605. Trece volúmenes en folio.

E) Lublin, 1617-1622.

F) Amsterdam, por Manuel Bembenista; 1644.

G) Frankfort sobre el Oder, por Miguel Gottschalk; 1697.

H) Idem, por Gottschalk, y acabada en Berlín por Jablonski; 1715-1721.

Ch) Amsterdam, 1714.—Frankfort sobre el Mein, 1720-1722.

Según el mismo autor citado, desde mediados del siglo XVIII se han impreso otras ediciones del *Talmud de Babilonia* (en Sulzbach, Direnfurt, Stawuta, Viena, etc.), que suelen verse en manos de judíos polacos.

Los doctores que figuran en la *Mischnah* reciben el nombre de *Tanaitas*, y el de *Amoraim* los que hablan en la *Guemarah*. El más antiguo de aquéllos es Simeón el Justo (año 300 antes de Cristo). Véase su catálogo en la citada obra de Chiarini (I, págs. 105-126). La versión de éste (dos volúmenes en 4.°) sólo comprende el primer tratado *(Beracoth)* del orden *Zeraim*.

En cuanto á versiones completas, véanse:

Le Talmud de Babylone. Texte complet conforme à la 1. éd. de D. Bomberg (Venise, 1520), émendé p. Lorya Sirqès et Wilna av. variantes de divers mss. cons., accomp. des princip. commentaires et synthétiquement trad. p. Jean de Pavly; Orléans, 1900.

Der babylonische Talmud. Hrsg. nach der ersten zensurfreien Bomberg'schen Ausgabe (Venedig, 1520-1523) nebst Varianten der späteren Ausgaben und der Münchener Talmudhandschrift möglichst sinn-und wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von Lazarus Goldschmidt. Van impresos seis tomos de esta monumental versión: el I (Berlin, 1896-97), el II (idem, 1899-1901), el III (idem, 1898-99), el VI (idem, 1904-6), el VII (idem, 1902-3) y el VIII (Leipzig, 1907).

The Babylonian Talmud, original text, edited, formulated, punctuated and translated into English by M. L. Rodkinson; new ed.; 1908 (diez volúmenes).

tes de la vida; pero el supremo criterio de verdad es para ellos la autoridad del texto que comentan, y es menester un trabajo ímprobo para extraer algún oro de la ingente escoria de sus citas. Si se piensa en que Platón, Aristóteles, el Buddha y Cristo habían pasado por el mundo cuando la *Guemarah* se redactaba, se comprenderá el escaso valor filosófico de unos pensadores que discurren al modo que lo hacen los Tanaítas y los Amoraim, cuando se entretienen en declarar que la cólera de Dios dura la 58888.ª parte de una hora (1), ó cuando se les ocurren comentarios como el siguiente: «*(Está escrito,* Exod., III, 14): *Yo soy el que soy; (esta repetición quiere significar)* que el Santo, bendito sea, habló así á Moisés: ve y di á los israelitas: yo he sido con vosotros en esta esclavitud *(de Egipto)*, y yo seré con vosotros en la esclavitud de los reinos *(de los pueblos no judíos)*. Pero Moisés respondió ante él *(ó ante su faz):* Señor del mundo, á cada hora le basta su afán. Entonces el Santo, bendito sea, le dijo: ve y diles *(sin hablarles de esclavitud):* aquel cuyo nombre es *Yo soy*, me ha enviado á vosotros» (2).

---

(1) *Talmud de Babilonia*, orden *Zeraim*, tratado *Beracoth*, sección primera, *Guemarah* de la primera *Mischnah*.

(2) *Talmud de Babilonia*, lugar citado. A modo de ejemplo, y pidiendo perdón al lector por el carácter de la cita, transcribiremos este párrafo de la *Guemarah* á la *Mischnah* quinta, sección novena del tratado *Beracoth* (página 339, tomo II de la versión Chiarini):

«¿Por qué no se limpia uno el trasero con la derecha, sino sólo con la izquierda? Rava dice: porque la ley ha sido dada con la derecha; pues se ha dicho *(Deut.*, XXXIII, 2): *á su diestra la ley de fuego para ellos.* Rabba, hijo del hijo de Hanna, decía: es porque se lleva *(la derecha)* á la boca; y R. Simeón, hijo de Lakisch, decía: es porque con ella se atan los *Tephillin.* Rav Nahman, hijo de Isaac, decía: es porque con ella se muestran los *gustos (los acentos)* de la ley. Será, pues, esto una disputa de los Tanaítas, porque R. Eliezer dice: es porque se come con *(la derecha);* R. Yehochua dice: es porque se escribe con ella; R. Akiva dice: es porque se muestran con ella los *acentos (ó modulaciones)* de la ley.»

¡Medrados estaban los zurdos con semejante interpretación!

En el mismo tratado *Beracoth* dice R. Isaac: «cualquiera que coloque su lecho entre el septentrión y el mediodía, *tendrá hijos varones*» (pág. 288, tomo I

«La influencia ejercida por los filósofos judíos de Egipto y de Palestina—dice Munk (1)—sobre el neoplatonismo, de un lado, y sobre la gnosis, de otro, coloca á los judíos en el rango de los pueblos que han tomado parte en el movimiento intelectual enderezado á realizar una fusión entre las ideas de Oriente y las de Occidente; por este título merecen un lugar en la historia de la filosofía. Pero áun cuando no se pueda negar á la filosofía de los judíos de Alejandría, ni mucho menos á la cábala, cierta originalidad, los diversos elementos de estas dos doctrinas, y, sobre todo, su tendencia notoriamente panteísta, están harto poco en armonía con el judaísmo para que puedan ser rotuladas con el título de *Filosofía judaica*. Semejante filosofía no existe, y los judíos sólo pueden reivindicar el mérito de haber sido uno de los eslabones intermediarios por los cuales las ideas especulativas de Oriente se han transmitido al Occidente... En las inmensas compilaciones que nos quedan de los cinco ó seis primeros siglos de la Era cristiana, en el *Talmud* como en las interpretaciones alegóricas de la Biblia, sólo hay escasas huellas de especulaciones filosóficas. Si allí en-

de la versión citada). Según R. Yohanan, «cuando el Santo, bendito sea, viene á la Sinagoga y no halla diez hombres, al momento *monta en cólera*» (pág. 295, tomo I, ídem). R. Ismael, hijo de Elicha, cuenta que entró un día en la parte más interior del templo y vió á Actariel-Jah-Jehova sentado en un alto trono; habiendo dicho por su orden una oración, Dios «le hizo una señal de aprobación *con la cabeza*» (pág. 302, tomo I, ídem). «El que ve un ánade en sueños, debe esperar la sabiduría; porque está escrito *(Prov.*, I, 20): *La sabiduría clama como un ánade;* y el que se acuesta con él será jefe de una Academia» (pág. 295, tomo II, ídem). Al decir de Rav Katina, el temblor de tierra ocurre «cuando Dios bate palmas»; y según Rav Aha, hijo de Jacob, «cuando golpea el trono *con los pies*» (pág. 315, tomo II, ídem).

Y, sin embargo, á pesar de éstos y otros muchos antropomorfismos y ridiculeces, en el *Talmud* hay principios de altísima moral y tesoros de sutileza interpretativa. Puede decirse que el *Talmud* y el *Corpus iuris civilis* romano son dos modelos de arte de interpretar textos legales.

(1) *Mélanges*, etc., págs. 469 y 470.—Consúltense también á R. Herford: *Christianity in Talmud and Midrash;* London, 1904; y á Bousset: *Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter;* Berlin, 1903.

contramos á menudo reminiscencias de doctrinas cabalísticas, conciernen, por decirlo así, á la parte exotérica ó angelología (1); la existencia de la parte especulativa de la cábala... no se revela en esos libros más que mediante la cita de los misterios contenidos en el *Bereschihth*, ó primer capítulo del *Génesis*, y en la *Mercabah*, ó visión de Ezequiel.»

En suma: para que el pensamiento judío se determinase en la dirección filosófica, fué preciso que se pusiera en contacto con las ideas de los demás pueblos. Este contacto engendró la corriente mística, de la cual existen algunos indicios en la literatura talmúdica, desenvolviéndose luego durante la época de los *Gaonim*, y llegando á su apogeo en el *Zohar*. Quizás influyeron en ese misticismo, como sospecha Karppe, las doctrinas de los essenios (llamados *Chassidim* y *Chaberim*), de los cuales sabemos que veneraban el tetragrama ó nombre inefable, que aspiraban á obtener el éxtasis del Espíritu Santo por mediación de los ángeles, que consideraban al hombre primordial *(Adam Kadmon)* como andrógino, y que profesaban una doctrina teúrgica, atribuyéndoseles vulgarmente el poder de dominar las fuerzas naturales mediante exorcismos y fórmulas mágicas. Es un hecho, además, que cuando, después de la guerra de Hadriano, el Sanhedrín y las escuelas emigraron á Galilea, esta región llegó á ser el centro del essenismo.

En el período que se extiende de los siglos VI á XII, el misticismo judío parece adoptar un aspecto taumatúrgico, y dedicarse más bien á las especulaciones de angelología y de escatología que á las de metafísica. En las *Respuestas* de los *Gaonim* se habla ya de la *Fisionómica* y de la *Quiromancia* como de medios adecuados para averiguar cuáles

(1) Véase el capítulo VI del reciente y eruditísimo libro del Dr. Paolo Rotta: *La coscienza religiosa medievale (Angelologia)*; Torino, Fratelli Bocca, 1908.

sean los discípulos dignos de ser iniciados en los sublimes misterios (1). Al mismo tiempo se entroniza el antropomorfismo: el *Schiur Komah* (medida de altitud) considera á Dios como un hombre colosal, con miembros y facciones humanas, barba, etc. También se transcriben y amplifican las leyendas piadosas: el *Libro de Henoch*, por ejemplo, antecedente quizá de la crónica caballeresca de Guarino Mesquino, relata las maravillas que Henoch ve, guiado por Dios, en el cielo y en el infierno; y los *Hechaloth* (palacios) describen minuciosamente los siete palacios ó templos celestiales que hay que atravesar antes de llegar á la Mercabah. Por último, en los *Otijoth* de R. Akiba, las letras del alfabeto se convierten en seres animados y en fuente copiosa de doctrinas místicas.

«De la misma suerte—escribe Karppe (2)—que en las épocas babilónica y persa los hombres elegidos habían alimentado el alma popular con las que pueden llamarse novelas piadosas, que se referían á los antiguos profetas, creando cuando era preciso estos profetas, para demostrar que su espíritu no se había extinguido en Israel, así los escritores de la época gaónica derraman en el pueblo el valor y la esperanza por medio de las que podrían denominarse novelas místicas, agrupadas en torno de los profetas y de los mártires. Por esta razón, la imaginación mística no se complace sólo en contemplar el cielo, sino que se precia de ver un día el ideal convertido en realidad; se detiene en el cuadro esplendoroso de la Era mesiánica, en los prodigios que la preceden y en las maravillas que realizará; el alma entera de un pueblo que empieza á sentirse *paria*, busca un refugio en este porvenir, en esos hechos, en esas fiestas, en esos palacios de oro y de azul. Así se restablecen las relaciones en-

(1) S. Karppe: *obra citada*, págs. 91 y 92.—Llámase *Gaonim* á los doctores que subsiguieron á los que presenciaron la redacción y clausura del *Talmud*. Fueron jefes de las Academias de Sora y de Pombedita, en Babilonia, desde fines del siglo VII hasta mediados del XI.

(2) *Op. cit.*, pág. 125.

tre el cielo y la tierra, miriadas de ángeles están al servicio del Mesías y de la humanidad regenerada, la Jerusalén ideal baja para sustituir á la Jerusalén destruída, el templo ideal se levanta en el lugar que antes ocupó el templo real, y esta evolución es para todo el ejército celeste la señal del descenso á la tierra. Dios y toda su corte vienen á residir para siempre entre los hombres.»

El fariseísmo y el *Talmud* representaban, sin duda alguna, un paso importantísimo hacia la especulación racional. «La letra mata, mas el espíritu vivifica» (II *Corint.*, III, 6); y así como en Roma las escuelas de jurisconsultos se adiestraron primeramente en comentar las XII Tablas, así los doctores judíos comenzaron por interpretar la Ley, viendo alegorías en sus palabras y ensanchando su contenido literal. Pero les ocurrió lo mismo que á los jurisconsultos citados, los cuales, durante siglos, á pesar del progreso de las ideas y de las costumbres, siguieron considerando al código decemviral como *lex* intangible é insuperable; así los rabbinos del *Talmud*, á pesar de las múltiples adiciones á los textos bíblicos, siguieron estimándoles como *ultima ratio* en todos los problemas. De este apego á la letra no se libertó nunca por completo el misticismo hebreo, resultando de ello su carácter un tanto seco y frío, y dominando en él la inteligencia sobre el sentimiento, el raciocinio sobre el éxtasis, la cabeza sobre el corazón. Siempre pudo repetirse lo que San Pablo, en la *Epístola segunda á los corintios* (III, 15-17), dice de los israelitas: «Aun hasta el día de hoy, cuando Moisés es leído, un velo está puesto sobre el corazón de ellos. Mas cuando se convirtiere al Señor, el velo se quitará. Porque *el Señor es el Espíritu*, y donde hay aquel Espíritu del Señor, *allí hay libertad.*»

El *Maaseh Bereschith* (Hecho de la Creación) (1) y el

(1) Alude al capítulo I del *Génesis*, que explica la obra de la producción del mundo.

Maaseh Mercabah (Hecho del Carro) (1), mencionados con singular veneración en el *Talmud*, y de los cuales dice Maimónides que el uno encierra la ciencia física y el otro la ciencia metafísica, fueron dos motivos de aplicación constante de la alegoría mística. En el mismo *Talmud*, otros detalles muestran el relativo apartamiento de la pura doctrina ética del antiguo mosaísmo: se hipostasían los atributos divinos; se habla de una materia eterna y primitiva, incompatible con la creación *ex nihilo;* los ángeles tienen carácter y funciones propias, clasificándose en grupos innumerables de espíritus buenos y malos y evidenciando la influencia persa en el judaísmo (2); la espiritualidad é independencia del alma respecto del cuerpo se afirma cada vez más enérgicamente; se habla de mixturas mágicas y de amuletos; y se atribuye especial y *activa* representación á las letras, diciendo, por ejemplo, que «Dios creó el mundo por medio de dos letras: este mundo con la letra *hhe*, y el mundo futuro con la letra *yod*».

Estos gérmenes de la kábbala y del misticismo se incuban

---

(1) Alude á la visión referida en los capítulos I y X de *Ezequiel*.

(2) «El mismo Abba Benjamín decía además: si el ojo tuviese la facultad de ver (todo), nadie podría mantenerse ante los malos espíritus. Abai dijo: nos superan en número y nos rodean al modo que una trinchera de tierra *(rodea)* un foso. Raf Hunna dijo: cada uno de nosotros tiene mil de ellos á la izquierda y diez mil á la derecha. Rava dijo: de ellos procede esa especie de apretamiento que ocurre en la esposa *(el sábado);* de ellos procede la relajación de nuestras rodillas: por su rozamiento se desgarran los trajes de los rabbinos. Son también la causa de que nuestros pies tropiecen. Si alguien quiere conocerles, que se haga traer ceniza aechada y desparrámela en torno de su lecho; por la mañana verá en ella como pisadas de gallo. Y si alguien quiere también verlos, no tiene sino hacer que le lleven segundinas de gata negra, hija de otra gata negra primogénita, que á su vez sea hija de otra negra primogénita; que las seque al fuego y las machaque; úntese luego los ojos y les verá. Pero es preciso guardar este polvo en un tubo de hierro y sellarle con un anillo de hierro, á fin de que los diablos no le roben; también hay que sellar del mismo modo el orificio para no sufrir daño; Rav Ribi, hijo de Abai, hizo esta experiencia y sufrió daño; pero se imploró para él la misericordia divina y curó.» *(Talmud de Babilonia*, orden *Zeraim,* tratado *Beracoth*, sección primera, *Guemarah* de la primera *Mishnah.)*

poderosamente en la época de los *Gaonim*, tanto en las obras que antes citábamos (y por modo singular en los *Hechaloth)*, como en otras de la misma época, cuales son: el grupo *Sepher Raziel*, el viaje á los infiernos escrito por R. Yehoschua y titulado *Maaseh*, el *Midrash Conen* y los *Pirké* de R. Eliezer, que guardan relación bastante estrecha con el *Sepher Yezirah* (Libro de la Creación).

Vale la pena este último libro de que nos detengamos un tanto en su consideración, aunque sólo sea por la influencia que sus extrañas fórmulas ejercieron en Yehuda Ha-Leví y en Abengabirol, aparte de lo que preocupó á Abraham Abenesra, á Isaac Abengayat, á Abulafia y á Raschi, y de lo que se esforzaron por interpretarle Saadyah, Isaac b. Salomón Israelí de Cairuan, Elías Hasaken, Sabbatai Donolo, Yehuda bar Barzilai, Rabad (el hermano de Isaac el Ciego) y Nachmánides (1).

Varían notablemente las opiniones acerca del carácter del *Libro de la Creación*. Mientras unos, como Graetz, ven en él una obra de polémica *anti-gnóstica*, opinan otros que las doctrinas gnósticas influyeron en su redacción. Encuentran algunos ciertas huellas de pitagorismo en el *Yezirah*, en tanto que otros, como Lambert y Karppe, rechazan en

(1) El *Sepher Yezirah* fué compuesto, probablemente, durante los siglos VII ú VIII de la Era cristiana, según M. Lambert; en el II, según Reizenstein; y entre el VIII y el IX, según S. Karppe. Es un hecho que el autor no parece conocer los puntos vocales masoréticos (cuyo origen se coloca en el siglo VI), y que Agobardo, en una carta al rey Ludovico Pío, escrita el año 829, dice que los judíos: «litteras quoque alphabeti sui creduit existere sempiternas, et ante mundi principium impetrasse diversa ministeria, quibus oportet in seculo praesidere», doctrinas que, fundamentalmente, son las del *Yezirah*.

El comentario de Saadyah, escrito en árabe, en Fayum, el año 931, ha sido publicado y traducido por Mayer Lambert *(Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création, par le Gaon Saadya de Fayyoum;* París, E. Bouillon, 1891; fascículo 85 de la *Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes),* con arreglo al manuscrito único de la Biblioteca de Oxford, copiado en septiembre-octubre del año 1264. El de Sabbataí Donolo se ha publicado en Florencia en 1880, con una interesantísima introducción de Castelli. El de

absoluto semejante analogía. Atribuyen ciertos escritores, como Franck, extraordinaria importancia al mencionado libro en la historia de la mística hebrea, creyendo hallar en él hasta la unidad de substancia y la emanación, mientras otros, como el citado Karppe, entienden que las ideas del *Yezirah* no se apartan un ápice de la tradición monoteísta del pueblo judío, y aun afirman que, lejos de ser una obra *mística*, no es otra cosa que un «*manual* elemental que se propone reunir, por medio de los números y de las letras, todas las nociones que son materia de la enseñanza infantil» (1).

Esta última hipótesis no nos parece verisímil. Sea cualquiera el criterio que se forme acerca de la significación del *Sepher Yezirah*, puede tenerse por seguro que no fué un opúsculo escrito para niños. No se comprendería de otra suerte que hubiese llegado á preocupar su sentido á las más profundas inteligencias del judaísmo, ni que Saadyah, al terminar en el año 931 la introducción de su comentario, escribiese estas palabras (2):

«Los antiguos han referido que este libro ha sido compuesto por *nuestro padre Abraham*, como se indica al final: *Y cuando nuestro padre Abraham le hubo comprendido, Dios se reveló á él*. Pero no dicen que él haya empleado los

Yehuda bar Barzilai ha sido editado por Halberstamm en Berlín (1885). Sobre el supuesto comentario de Isaac Israelí, véase el artículo de Kaufmann en la *Revue des Etudes Juives* (año 1884; págs. 126-133). Lambert, que da también la traducción del *Yezirah*, opina que el texto de Saadyah es el más antiguo; pero lo único cierto es que todos difieren bastante (especialmente el de Saadyah y los de la primera edición de Mantua, 1562, y de Yehuda' bar Barzilai). Karppe da igualmente una versión francesa del texto del *Yezirah* á las páginas 139-158 de su citado *Etude*.

Cf. *Sepher Jezirah mit d. Commentaren des Abraham ben David Nachmanides, Saadja, Elieser aus Worms, Mos. Botarel, Elija Wilna;* Lemberg, 1860.

Un texto hebreo del *Sepher Yezirah* puede verse en el curiosísimo manuscrito 5.463 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Es un códice en 8.º de letra del siglo XV.

(1) Karppe: *op. cit.*, pág. 164.

(2) Lambert: ed. cit., págs. 28 y 29.

mismos términos de este libro, tales como son ahora: dicen únicamente que ha logrado sacar esas ideas de su inteligencia, y le ha venido á las mientes que los números y las letras eran los orígenes de las cosas, como explicaremos; él ha conocido, pues, (estas ideas) por sí mismo, y las ha enseñado á los monoteístas que estaban con él. Se han transmitido á nuestro pueblo sin haber sido escritas, como la *Mischnah* ha sido transmitida sin ser escrita, y aun cierta parte de la Biblia ha permanecido largos años en el estado de tradición no escrita, al modo de *los proverbios de Salomón, los cuales copiaron los varones de Ezequías, rey de Judá*. Y cuando ha llegado el tiempo en que los doctores de la nación se han reunido, se han ocupado en las cuestiones de la *Mischnah*, las han expresado con palabras que les eran propias y las han fijado, han obrado del mismo modo con este libro ó con lo que se acercaba á las ideas de este libro, y ha resultado de ello estas divisiones en párrafos y este orden en la exposición. En cuanto al lugar en que este libro ha sido escrito, es una ciudad de Palestina, porque en él hallamos los nombres de las letras según la lengua de los palestinianos, es decir, *dal*, *tav*, etc., y también (la distinción) entre el *resch dáguesch* y el *resch raphéh* es conforme á sus reglas. Y puesto que hemos llegado á comenzar el texto del libro, creemos útil transcribir cada *párrafo* íntegramente, *y después le explicaremos, porque este libro no es un libro vulgarizado, y, además,* GRAN NÚMERO DE GENTE NO LE COMPRENDE» (1).

---

(1) ثم نفسّرها اذ ليس هو كتاب كثير الوجدان ولا الكثير من الناس يقف عليه (pág. 13 del texto árabe).

Si no me equivoco, la traducción más exacta de la frase sería ésta: «Además, descubriremos (lo que en) ella (hay oculto), (pues) he aquí no es él (un) libro frecuente (entre) los entendedores, (y) ni siquiera sabrá (alguna cosa) acerca de él la mayoría de los hombres.» Nótese que وجد, entre otros significados, tiene el de *éxtasis,* unión mística y efusiva con la Divinidad.

Pero, antes de añadir nada, expongamos el contenido del libro.

Empieza con el siguiente párrafo:

«Por treinta y dos vías misteriosas de sabiduría, Yah, el Eterno Sabaot, el Dios de Israel, Dios viviente, Dios todopoderoso, elevado y sublime, habitante en la eternidad y cuyo nombre es santo, ha trazado y creado su mundo en tres libros: el libro propiamente dicho, el número y la palabra.

»Diez *sefiroth* (1) primordiales y veintidós letras, de las cuales tres son principales, siete dobles y doce simples» (2).

Esos diez *sefiroth* son, según el autor del *Sepher Yezirah:*

1.° El espíritu de Dios, que es á la vez su Verbo ó Palabra.

2.° El aire del soplo, que ha trazado las veintidós letras.

3.° El agua, que procede del aire.

4.° El fuego, que procede del agua.

5.° Lo alto, sellado con las letras *y (yod)*, *hh (hhe)* y *w (wau)*.

6.° Lo bajo, sellado con las letras *hh*, *y* y *w*.

7.° El Oriente, sellado con *w-y-hh*.

8.° El Occidente, sellado con *w-hh-y*.

9.° El Sur, sellado con *y-w-hh*.

10. El Norte, sellado con *hh-w-y*.

Las tres letras fundamentales son: *aleph*, *mem* y *schin* (*h*, *m* y *sch*), de las cuales derivan tres madres, que son: el aire, el agua y el fuego.

De las siete letras dobles, *bheth* reina sobre la sabiduría; *ghimel*, sobre la riqueza; *dhaleth*, sobre la posteridad; *chaph*, sobre la vida; *phi*, sobre el poder; *resch*, sobre la paz, y *thau*, sobre la gracia.

Las doce simples: *hhe*, *wau*, *zain*, *hhhet*, *tet*, *yod*, *la-*

(1) Números.

(2) Saadyah, en su comentario, atribuye á los diez primeros conceptos expresados en este párrafo (empezando por *Yah)* la representación de las diez categorías aristotélicas, que aplica también á los diez mandamientos.

med, *nun*, *samech*, *hhhhayin*, *tsade*, *qoph*, son fundamento respectivo de: palabra, pensamiento, marcha, vista, oído, acción, cohabitación, olfato, sueño, cólera, nutrición, risa.

El autor del *Sepher Yezirah* se extiende en consideraciones acerca de los elementos sobre los que influyen cada una de las letras mencionadas, y de los que ellas son la representación: así, por ejemplo, de las doce letras simples ha hecho Dios las doce constelaciones, los doce meses del año y los doce órganos directores en la persona varón y hembra (dos manos, dos pies, dos riñones, bilis, hígado, intestino delgado, bajo vientre, esófago y bazo); de las siete letras dobles se han formado, respectivamente, los siete días de la semana, los siete cielos y los siete planetas (Luna, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Saturno y Júpiter). De las tres letras fundamentales, el *aleph* ocupa el medio y restablece el equilibrio, porque representa al aire, que está entre el fuego (arriba) y el agua (debajo).

Con ayuda de esas veintidós letras, Yah ha trazado el mundo, sin perder por ello su unidad esencial: «Lo uno está por encima de tres; tres está por encima de siete; siete está por encima de doce, todos enlazados uno con otro.»

La verdad es que, si no fuera por la influencia que notoriamente ejerció el *Yezirah* sobre el *Zohar* y otros libros kabbalísticos, no valdría la pena de esforzarnos en penetrar su sentido, suponiendo que esto sea posible. Su obscurísimo estilo, su falta de precisión y de orden, las variantes considerables que los diversos textos del *Yezirah* ofrecen, todo contribuye á entorpecer su comprensión. Aparte de lo cual, tampoco consta la razón de distinguir á los diez *sefiroth* de las veintidós letras para componer los treinta y dos caminos de que el Creador se sirvió para trazar y producir su mundo en tres libros, porque tres de los *sefiroth* (el segundo, el tercero y el cuarto) están ya representados por tres letras *(aleph*, *mem* y *schin)*, y media un abismo entre los cuatro primeros, que pueden ser verdaderas substancias,

y los seis últimos, que no son sino relativos. Quizás el autor del *Yezirah*, al hablar de *tres* libros, se representó á los diez *sefiroth* en la siguiente forma:

Elemento creador.	El Verbo-Espíritu.	
Elemento creado..	Materia	Aire.
		Agua.
		Fuego.
	Forma......	Altura.
		Profundidad.
		Oriente.
		Occidente.
		Sur.
		Norte.

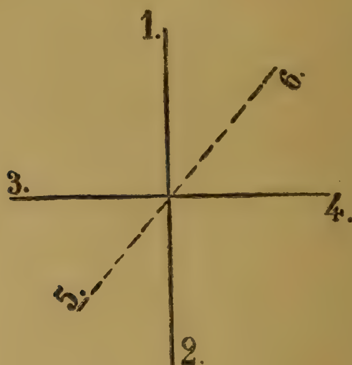
Pero ¿qué valor tienen los *números* y las *letras* en este sistema? ¿Es un valor puramente simbólico y representativa, ó, por el contrario, es directo y real?

Aun cuando en la mente del autor del *Yezirah* no deje de haber cierta relación misteriosa entre el objeto y los números y letras, infiérese de la lectura del opúsculo que la significación de estos dos últimos elementos es principalmente simbólica.

Nótese que los seis últimos *sefiroth* se pueden reducir á tres: *profundidad, latitud* y *longitud*. Ahora bien; si los volúmenes son términos del espacio, así como las superficies lo son de los volúmenes, las líneas de las superficies y los puntos de las líneas, y si *dos* puntos determinan la posición de una recta, podemos representarnos la forma esquemática de un volumen del modo siguiente:



ó, determinando las rectas con puntos:



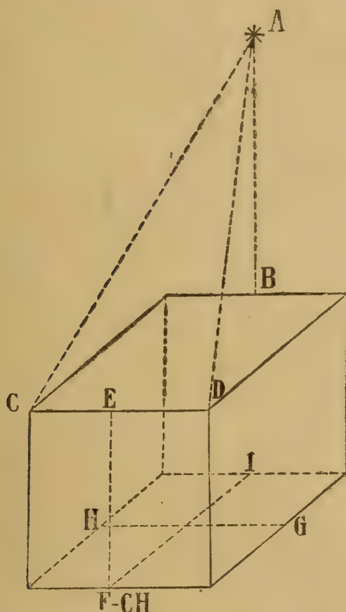
que son precisamente los seis *sefiroth* figurativos.

En cuanto á los tres *sefiroth* formativos, es de observar que el autor del *Yezirah* no menciona á la tierra, porque, sin duda, acepta la teoría expuesta en el *Talmud* de Jerusalén (1), según la cual: «El soplo de Elohim flotaba sobre la superficie de las aguas; de este agua, Dios hizo nieve;

(1) *Midrasch Mischlé*, 93, 3.

de la nieve, Dios hizo la tierra»; teoría que guarda relación estrecha con la de Thales de Mileto y con las creencias cosmogónicas de babilonios, egipcios y escandinavos (1).

Podríamos, pues, representarnos gráficamente la acción y la jerarquía de los diez *sefiroth*, de esta manera (2):



Los *sefiroth* no son propiamente números: son elementos reales y positivos, productores, constitutivos y figurativos de la Naturaleza. Y nada de particular tiene que el autor les simbolice mediante letras, porque la escritura hebrea

(1) Cf. Th. Gomperz: *Les penseurs de la Grèce,* trad. Reymond; Paris, Alcan, 1904; I, pág. 54.—Nótese que, según Heródoto, Thales era de origen fenicio.

(2) *A* = Verbo-Espíritu; *B* = Aire; *C* = Agua; *D* = Fuego; *E* = Altura; *F* = Profundidad; *G* = Oriente; *H* = Occidente; *Ch* = Sur; *I* = Norte.

fué en un principio, como todas las escrituras del mundo antiguo, ideográfica, y restos de esta etapa son todavía algunas letras, como *wau*, *samech* y *schin*, que, respectivamente, significan: *gancho*, *culebra* y *dientes*. *Mem*, por ejemplo, significa *agua* (aun cuando su figura no recuerda, como la N egipcia, la representación ideográfica), y de ahí que el *Yezirah* simbolice el tercer *sefiroth* con la letra מ.

Probablemente, en el fondo del *Yezirah* late la misma creencia que inspiró en la India védica á la escuela *Mimansa*, fundada por Jamini, según la cual existe en los Vedas un enlace eterno entre la palabra y el objeto que expresa, una relación primitiva y natural, que hace que solamente la emisión de un sonido determinado dé lugar á un conocimiento (1). En los *Otijoth* de R. Akiba, se había extremado entre los judíos esta tendencia: en ellos se parte del concepto de que las letras del alfabeto son la esencia y el principio de todo, y se afirma, verbigracia, que Yahvé ha creado el universo con la letra *hhe*. Por eso no creemos aceptable la afirmación de Lambert, según el cual el *Sepher Yezirah* «no tiene nada común con la kábbala»; sí tiene: el poder misterioso atribuído á los veintidós signos del alfabeto; el predominio, misterioso también, de la relación numérica sobre todos los conceptos; el simbolismo del tetragrama; la afición á las combinaciones aritméticas.

Tampoco creemos, como creen Lambert y Karppe, que el *Yezirah* esté por completo libre de la influencia pitagórica; antes bien opinamos que éste es el carácter general de todo el opúsculo. Ya hemos visto (2) que la explicación del mundo que daban los pitagóricos no era genética, sino puramente lógica, y que su teoría de los números no significaba

---

(1) E. Lamairesse: *L'Inde avant le Bouddha;* Paris, 1892; pág. 172.—Sobre la creencia de los pueblos primitivos, según la cual el nombre es parte verdaderamente vital de la persona, véase nuestro libro *El Mito de Psyquis;* Barcelona, 1908; págs. 134 y siguientes.

(2) Tomo I, págs. 83 y 84.

en el fondo otra cosa sino que todo procede de *lo Uno primitivo*. Recuérdese además la predilección que los pitagóricos mostraban por la triada y la década, que tan importantísimo papel desempeñan en el *Sepher Yezirah* y en el *Zohar*.

Pero el pitagorismo no llegó directamente y sin mezcla ninguna al *Yezirah:* es muy probable que mediasen las sectas gnósticas, en las cuales influyó el primero notoriamente, merced á la síntesis alejandrina (1). Esta influencia gnóstica procede, según todos los datos, del sistema de Valentín (escuela de Egipto, siglo II), al cual Marcos, originario de Palestina, había llevado el espíritu judío. Según Marcos, «cuando Aquel que la inteligencia misma no puede concebir, Aquel que no es ni aun substancia, el *padre*, quiso manifestarse, produjo, por una palabra de su boca, al Logos, semejante á sí mismo. Este Logos era todo el pleroma de los eones y encerraba todos los atributos de Dios. Tales atributos ó eones se distinguieron y se desplegaron del modo siguiente: cuando el Ser supremo pronunció la primera palabra, fué ésta una sílaba de cuatro letras, de las que cada una devino un ser, y que compusieron la primera tétrada. La segunda palabra fué también de cuatro letras: fué ésta la segunda tétrada, que respondía, con la primera, á la ogdoada de Valentín. La tercera palabra fué de diez, y la cuarta de doce letras: tales fueron la década y la dodécada del sistema, que completaban la totalidad del pleroma» (2). Estas década y dodécada están representadas en el *Yezirah* por las veintidós letras, así como las tétradas lo están por el *tetragrammaton*, del cual sólo considera el autor las tres primeras letras, sin duda porque la cuarta

(1) Chaignet: *Pythagore et la philosophie pythagoricienne;* Paris, 1874; tomo II, pág. 319.

(2) J. Matter: *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne;* Paris, 1828; tomo II, pág. 166.

es idéntica á la segunda. Que los números 7, 4, 10 y 12 tenían ya de antiguo su consagración simbólica entre los judíos, lo prueban los escritos de Filón, el cual cita expresamente al pitagórico Filolao para comprobar la excelencia del número siete. Y véase cómo ahora, en la composición del *Sepher Yezirah*, libro que tanto ha de influir en el misticismo hebreo-hispano, volvemos á hallar la reminiscencia gnóstica que ya advertíamos en Prisciliano (1).

Pero, además, no hemos de ocultar nuestra sospecha de una influencia persa en las doctrinas del *Yezirah*. No pretendemos que fuese directa; pero bien pudo proceder mediatamente de los libros avésticos. Los cuatro primeros y fundamentales *sefiroth* parecen ser un eco de algunos de los *yazatas* ó ángeles subordinados á los Amesha-Spentas del Olimpo zoroástrico. El Verbo-Espíritu es Manthra Spenta (la Santa Palabra, el Verbo de Ahura); el Aire es Vâta (ángel del día 22 del mes); el Agua es Âpô; el Fuego es Âtar; con la particularidad notable de que, así como Yahveh ha trazado y tallado con el fuego «el trono glorioso», según el *Yezirah*, así *Spénishta* (una de las hipóstasis de Âtar) arde perpetuamente «ante el trono de Ahura»; y de que, diciendo el *Avesta* que el genio Apâm Napât (símbolo de la unión íntima del agua y del fuego) es tal «hijo de las aguas», el *Yezirah* afirma que «el fuego procede del agua» (2).

Se entrelazan, por consiguiente, en el *Yezirah* una multitud de influencias que proceden de diversas fuentes, pero que, en general, se pueden reducir á dos: la antigua tradición judía y el gnosticismo. Así resultó ese opúsculo extraño, obscurísimo, de innegable sabor kabbalístico, de dificilísima interpretación, que hizo la desesperación de los co-

(1) Tomo I, pág. 198.
(2) Cf. V. Henry: *Le Parsisme;* Paris, Dujarric et C.ie, 1905; págs. 46 y siguientes.

mentaristas, y que hoy mismo no podemos menos de considerar respetuosamente, aunque sólo sea por la significación extraordinaria que á sus párrafos atribuyó durante siglos la parte más intelectual de la raza hebrea. El mismo Saadyah, á pesar de su racionalismo peripatético, no oculta su temor á las exageradas esperanzas que el *Yezirah* pudiera inspirar tocante á la penetración de los misterios divinos, y cita las siguientes palabras de Job (XXVIII, 20-22) al comenzar su comentario: «¿De dónde, pues, vendrá la sabiduría? y ¿dónde está el lugar de la inteligencia?—Porque encubierta está á los ojos de todo viviente, y á toda ave del cielo es oculta.—El infierno y la muerte dijeron: Su fama hemos oído con nuestros oídos.» Los extravíos de la *Kábbala* habían de justificar más adelante las prevenciones del filósofo de Fayum.

A mediados del siglo VIII, reinando Almansur, segundo jalifa de la dinastía abbasida, un doctor de la Academia babilónica, llamado Anân ben David, fundó una escuela cuyos partidarios recibieron el nombre de *karaim* ó *karaítas (textuales*; partidarios del texto). Tenían de común con los antiguos saduceos el proclamar los derechos de la razón y el libre examen de los textos sagrados; pero no rechazaban por completo la tradición, sino que afirmaban que ésta debía concordar con la razón y con la ley escrita, excluyendo por eso algunos de los preceptos consignados en la *Mischnah*. Los karaítas fundaron «la teología sistemática y racional» (1) entre los judíos, sosteniendo que la materia

(1) S. Munk: *Mélanges*, pág. 472.—A. Neubauer: *Beitraege und Dokumente zur Geschichte des Karaeerthums und der karaeischen Literatur (Aus der Petersburger Bibliothek)*; 1866.—V. D. Neumark: *Geschichte der juedischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt* (Bd. I. *Die Grundprinzipien: Einleitung; Materie und Form)*; 1907. (Obra capital para el estudio de la filosofía hebraica medieval; comprenderá cinco volúmenes.)—J. S. Spiegler: *Geschichte der Philosophie des Judenthums*; Leipzig, 1890. (Util resumen.)—J. Fürst: *Geschichte des Karäerthums*; Leipzig, 1862-69 (tres tomos).

no es eterna, y que hubo un Dios creador, incorpóreo, omnisciente, pura inteligencia, de libre voluntad, sin principio ni fin.

Los karaítas tenían muchos puntos de contacto con los *motacálimes* musulmanes, de que más adelante trataremos, y la doctrina de estos últimos no dejó de influir en la de los primeros. Munk hace notar que casi todas las teorías é hipótesis atribuídas por Maimónides á los *Motacálimes* musulmanes se encuentran en el ספר נעימות (*Libro de Delicias*), de José Ha-Roeh (llamado en árabe Abuyácub Albasîr). A su vez los karaítas influyeron sobre sus contrarios los rabbanitas ó partidarios del *Talmud*, como es de observar en el *Libro de las creencias y de las opiniones*, de R. Saadyah Gaon (892-942), quien, siendo adversario acérrimo del karaísmo, acepta en sus obras algunos principios y razonamientos del último (por ejemplo: la creación *ex nihilo* y la armonía entre la razón y la revelación).

Interesa recordar las palabras de Maimónides en la *Guía de los descarriados* (I, cap. LXXI), refiriéndose á estas escuelas:

«En cuanto á las pocas cosas del *calâm* que tú hallas entre algunos *Gaonim* y entre los karaítas con motivo de la unidad de Dios y de todo lo que á ella concierne, son cosas que ellos han tomado á los *Motacálimes* de los musulmanes, y es muy escaso en comparación de lo que éstos han escrito sobre ese asunto. Aconteció también que, así que los musulmanes hubieron comenzado á admitir este método, se formó una determinada secta, la de los *Motazelitas* (1), y nuestros correligionarios les tomaron muchas co-

(1) De المعتزلة = *separados*. Secta fundada por Wâçil Abenatâ (nació en 80 de la Hégira ó 699-700 de Cristo, y murió en 131 de la Hégira ó 748-749 de Cristo), discípulo de Alhasan Albaçri. Admitían la libertad humana y la no existencia de distinción entre la esencia de Dios y sus atributos. Los karaítas les siguieron muy principalmente.

sas y siguieron su método. Mucho más tarde nació entre los musulmanes otra secta, la de los *Aschariyya*, que profesaban otras opiniones, de las cuales nada se halla entre nuestros correligionarios; no porque éstos hayan elegido la primera opinión más bien que la segunda, sino porque les había ocurrido por casualidad adoptar la primera opinión, y lo hicieron creyéndola fundada en pruebas demostrativas. *En cuanto á los andaluces de nuestra comunión*, se han adherido á las palabras de los filósofos y se inclinan á sus opiniones, en tanto no se hallan en contradicción con un artículo fundamental de la religión; y no encontrarás que vayan, bajo ninguna relación, por el camino de los *Motacálimes*. Por eso, *en lo poco que nos queda de sus (autores) modernos*, siguen por muchos conceptos, poco más ó menos, nuestro sistema (adoptado) en este libro.

»Preciso es saber que todo lo que los musulmanes, tanto motazelitas como ascharitas, han dicho sobre los asuntos en cuestión, son opiniones fundadas en ciertas proposiciones que están tomadas de los escritos de griegos y sirios, enderezados á contradecir las opiniones de los filósofos y á criticar sus palabras. Y esto por la razón que sigue: cuando la Iglesia cristiana, cuya profesión de fe es conocida, hubo recibido en su seno á esas naciones, entre las cuales se habían extendido las opiniones de los filósofos—porque de ellas ha emanado la filosofía—, y surgieron reyes que protegían la religión, los sabios de aquellos siglos, entre los griegos y los sirios, vieron que había allí afirmaciones con las que se hallaban en grande y notoria contradicción las opiniones filosóficas. Entonces nació entre ellos esta ciencia del *calám* (1), y comenzaron á formular proposiciones provechosas para su creencia, y á refutar las opinio-

(1) Del árabe كلام = *palabra, discurso.*—Cf. Schreiner: *Der Kalam in der jüd. Literatur* (13. *Jahresber. der Lehranst. f. d. Wissensch. des Judenthums);* Berlin, 1895.

6

nes que trastornaban los fundamentos de su religión. Y cuando los sectarios del islamismo aparecieron y se les transmitieron los escritos de los filósofos, se les comunicaron también esas refutaciones que habían sido escritas contra los libros de los filósofos. Encontraron, pues, los discursos de Juan el Gramático (1), de Abenadí (2) y de algunos otros que trataban de esas materias, y se apoderaron de ellos en la inteligencia de que hacían un importante descubrimiento. Escogieron también, en las opiniones de los antiguos filósofos, todo lo que creían serles útil, aun cuando filósofos más modernos hubiesen demostrado su falsedad, como, por ejemplo, la hipótesis de los *átomos* y del *vacío*, y se imaginaban que éstas eran cosas de un interés general, y proposiciones de que tenían necesidad todos los que profesaban una religión positiva. Después el *calâm* se extendió y entró en otras direcciones extraordinarias, en las cuales no habían penetrado nunca los *Motacálimes* griegos ni otros, porque éstos se hallaban más próximos á los filósofos (3). Luego surgieron también entre los musulmanes doctrinas religiosas que les eran propias y de las que necesariamente habían de tomar la defensa; y, habiéndose determinado entre ellos la divergencia bajo este respecto, cada secta formuló las hipótesis que podían servirla para defender su opinión.

. . . .

»Habiendo estudiado los escritos de esos *Motacálimes*, según he podido, como he estudiado, en la medida de mis

(1) Juan Filópono (siglos VI-VII), célebre comentador de Aristóteles.

(2) Abuzacariyya Yahya Abenadí, cristiano jacobita, natural de Tekrit (Mesopotamia) y discípulo de Alfarabi. Tradujo al árabe varios escritos de Aristóteles y de sus comentaristas Vivía en Bagdad en el siglo X.

(3) Así traduce del árabe Munk, á quien sigo *(Guide des Égarés;* París, 1856; tomo I, pág. 342). En la versión, hecha por Buxtorfio, del texto hebreo de Abentibbon se lee (Basileae, 1629; pág. 134): «... de qua nullus unquam *loquentium* Graecorum et Aramaeorum quicquam scivit: quia hi in nonnullis adhuc conveniebant cum Philosophis.»

fuerzas, los escritos de los filósofos, he hallado que el método de todos los *Motacálimes* es de una sola y misma especie, aunque ofrezca algunas variedades. En efecto; todos tienen por principio que no ha de considerarse al *ser* tal como es (1), porque esto no es sino un *hábito*, cuyo contrario es siempre posible en nuestra razón. Así, en muchos lugares siguen á la *imaginación*, que disfrazan con el nombre de *razón*. Después de haber establecido las proposiciones que te haremos conocer, han decidido perentoriamente por medio de sus demostraciones, que el mundo fué *creado*. Ahora bien; establecido que el mundo fué creado, se establece indudablemente que hay un agente que le creó. Demuestran luego que este creador es *uno*, y por último establecen que, siendo *uno*, no es un cuerpo. Tal es el método de los *Motacálimes* musulmanes en este género de cuestiones, y lo mismo ocurre con todos los que les han imitado entre nuestros correligionarios y han ido por sus caminos.»

(1) Nótese que ésta es la tesis fundamental de Melisso de Samos, así como la doctrina sobre los átomos y el vacío tiene su punto de partida en Leucippo de Mileto y en Demócrito de Abdera.

3

Las comunidades judías. — Su situación en España.—Moseh Abenhanoch y su discípulo Abujoseph Abenhasdai.—Samuel Abennagdela y su hijo Joseph Abohussain.

Entre estas discusiones de karaítas y rabbanitas oscilaba el pensamiento hebreo-oriental cuando inauguró su vida propia en España. «Durante todo el curso de los siglos VIII y IX—escribe Graetz—los judíos españoles permanecieron harto indiferentes al movimiento karaíta; no conocían otras autoridades religiosas que las Academias de Sora y de Pombedita; contribuían al mantenimiento de esas célebres escuelas talmúdicas, lo mismo que sus hermanos de allén el Pirineo. El *Gaon* seguía siendo para ellos el jefe del destierro, y sometían à la decisión de su Tribunal las cuestiones dudosas en materia de religión; un *Gaon* de Oriente redactó, hacia el año 880, para los judíos españoles, un ritual que fué generalmente adoptado.»

En general, las comunidades judías establecidas en Occidente estaban gobernadas por un Senado, cuyos miembros se denominaban *Ancianos*, bajo la dirección de un Presidente. Las funciones propiamente administrativas eran ejercidas, bien por un Consejo de magistrados, bien por un magistrado único. Deben distinguirse el Senado y el Con-

sejo, de la *Sinagoga* propiamente dicha: estas últimas eran dirigidas por los *arquisinagogos*, jefes superiores en lo referente al culto (1).

En cuanto á España, ya en la época visigoda los judíos «formaban una clase aparte de los cristianos, una como nación distinta entre los godos y los hispano-romanos, un verdadero cuerpo social, con fe, doctrina, costumbres y leyes propias; lo que las leyes del Fuero Juzgo llaman con razón *conventus iudaeorum*» (2). Estos *conventus* estaban regidos por los que el *Breviario* de Alarico, copiando al *Código Theodosiano* (ley 10, tít. I, lib. II), llama *Maiores*, los cuales tenían potestad jurisdiccional. Es de suponer (el Sr. Pérez Pujol lo infiere de la ley 11, título III del libro XII del *Liber iudiciorum)* que continuaron durante el imperio godo las Academias hebreas, y que, á pesar de las persecuciones, «el *Conventus iudaeorum* de los godos pudo transmitir al de los árabes, y éste á las aljamas de los reinos cristianos, la excepcional y vigorosa organización que ha permitido á la raza hebrea conservar su carácter propio y sus tradiciones al través de todos los sacudimientos de la historia, y ejercer á veces provechosa influencia en el orden científico y en el mercantil, en que principalmente ha ejercitado sus facultades este pueblo inteligente y laborioso» (3).

San Gregorio Magno, en el año 600, prohibió á los judíos erigir nuevas sinagogas, pero les permitió continuar con las antiguas «sine inquietudine» (4). Lo mismo dispuso Alejandro III en 1180, añadiendo: «si antiquae *(synagogae)* corruerint vel ruinam minantur, ut eas reaedificent potest

(1) Ch. Guignebert: *Manuel d'histoire ancienne du Christianisme; Les Origines;* Paris, A. Picard et Fils, 1906; págs. 90 y 91.

(2) E. Pérez Pujol: *Historia de las Instituciones Sociales de la España goda,* tomo III; Valencia, Vives, 1896; pág. 426.

(3) Pérez Pujol: *op. cit.,* III, 433.

(4) Canon III, titulo VI, libro V de las *Decretales* de Gregorio IX

aequanimiter tolerari; non autem ut eas exaltent, aut ampliores, aut pretiosiores faciant quam antea fuisse noscuntur: qui utique pro magno debent habere quod in veteribus synagogis et suis observantiis tolerantur» (1).

En el interesantísimo *Ordenamiento* formado por los procuradores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de los Estados de Castilla, en la asamblea celebrada en Valladolid el año 1432, existen, sobre materia pedagógica, algunas disposiciones que conviene recordar, porque, probablemente, son reflejo de tradiciones bastante antiguas (2). Se impone allí una contribución con el nombre de presente *(nebda)* para *Talmud-Torah* (enseñanza de la ley), con que cada aljama de Castilla debe atender á la subsistencia y decoro de los profesores. «Otrossí—añaden—; ordenamos que qualquiere qahl (3) (su roca é libertador le guarde) de quinze duenios de casas, sean tenudos de tener entre sí maestro de ninios instruído que prepare á sus fiios versículo, é que le den mantenimiento razonable, segum la conpaniia que tobiere de dar de comer é vestir; é sean tenudos los padres de los fiios que pusieren sus fiios con el dicho maestro de pagar cada uno al malmad (4) segum su haber, é si non abondare al malmad pora su mantenimiento lo que los padres de los fiios, sean tenudos el qahl de conplir al malmad pora su mantenimiento, segum su menester, é segum el tienpo é el logar. E el logar, donde hobiere cuarenta duenios de casas é dende arriba, sean tenudos de fazer toda su fuerza pora tener entre elios marvits (5) de Tora,

---

(1) Canon VII, título VI, libro V de las *Decretales*.—Cf. F. Fita: *La sinagoga de Córdoba;* en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, diciembre, 1884.

(2) Fué publicado el *Ordenamiento* por D. Francisco Fernández y González en los números de julio septiembre, noviembre y diciembre de 1885 y enero de 1886 del *Boletín de la Real Academia de la Historia.*

(3) Comunidad.

(4) Maestro.

(5) Los que han estudiado la *Torah* (Ley).

que mielde (1) enseñanza de Halacas y Hagadas, é sean tenudos el qahl (su r. é l. le guarde) de le mantener con razón, é páguenle su mantenimiento de lo meiior parado de sus rentas de carne é bino, é de lo santo, si lo hobiere, ó de nebda de Thalmud-Tora, porque non haya menester de andar á buscar su mantenimiento, nin aya de rogar á algunos individuos de los mayores del qahl (guárdele su roca é su libertador) por elio, porque les puede ser bueno y obligado en todas las cosas que fueren serviçio del Criador (exaltado sea su nombre). E si el qahl (guárdele su roca é su libertador) non se abinieren con el marbits de Tora en la quantía que le obieren á dar, sean tenudos de le dar lo que montare el Thalmud-Tora de aquel logar, ó de le acreçentar más, si non abondare, á bista del Rab de la Corte (Dios le bendiga).—Otros[i] ordenamos que cada uno de los talmidi-hacamim (2) haya yesiba labrada de fábrica para haber la enseñanza, con cualquiere que quisiere oir Halaca dél, é que dicha Halaca ha[ia] discípulos ó cualquiere que quisiere deprender con él, en la hora que es usada de los talmidi-hacamim de bezar (3); non habiendo embargo, para que la Tora se engrandezca é ilustre.—Otrosí, por cuanto es de derecho que el malmad de ninios no pueda tener pora enseniar más de veintiçinco ninios, salvo si tuviere res-ducana (4) que le ayude á enseniar: Por ende, ordenamos que malmad alguno non pueda tener más de veintiçinco ninios, para enseniarles licion; pero si masiah (5) tobiere pora enseniarles, según derecho del Thalmud, que pueda tener fasta cuarenta ninios. E si en el qahl (su r. é l. le guarde) hobiere cincuenta ninios, sean tenudos de tener dos

(1) Enseñe. «Trasposición del verbo *(lamad)* hebreo que significa enseñar», según el Sr. Fernández y González.
(2) *Discípulos de sabios;* letrados.
(3) Habituar al estudio, enseñar.
(4) Regente de cátedra, repetidor.
(5) Auxiliar.

malmades, é á este tenor sea si hubiere más de cuarenta alumnos.»

Durante toda la Edad Media, las aljamas hebreas se extendieron considerablemente por España: existía ya una en Barcelona en el siglo IX, estando situada dentro de los muros romanos y adherida á ellos, entre las puertas del Oeste y del Norte (1); y fueron célebres asimismo las de Gerona, Tarragona (llamada *medina de los judíos)*, Lucena (en territorio de Córdoba), Córdoba, Granada, Puente Castro (en el ejido de León), Zaragoza, Huesca, Murcia, Valencia, Málaga, Toledo, Sevilla, etc., etc. Pero hasta el siglo X las comunidades hebreo-hispanas estuvieron supeditadas á la dirección de las Academias de Oriente, cuya jefatura intelectual reconocían (2). En todo caso, los judíos emplearon siempre el idioma del país en que vivían, á lo cual se debe, por ejemplo, que Abengabirol y Maimónides escribiesen en árabe sus obras fundamentales, así como otros lo hicieron, respectivamente, en castellano y en catalán (3).

Cuenta Abraham ben David, en su *Sepher Ha-Kabbala* (4), que después de la muerte de Saadyah, la decadente escuela de Sora envió á los países de Occidente cuatro de

(1) F. Fita: *Hebreos de Barcelona en el siglo IX* (en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, enero, 1884).

(2) Clasifícanse las escuelas de la tradición en orientales y occidentales, figurando entre éstas: la alejandrina, y las de Bitter (cerca de Jerusalén, Cesárea, Jerusalén, Jauna, Lydda ó Diòspolis, Magdalena (cerca de Tiberíades), Nisibi, Tiberíades y Zippora ó Séphora (en Galilea); y entre las orientales, fundadas después de la muerte de Yehudah el Santo, las de Sora, Pombedita (ciudad situada entre el Eúfrates y el Tigris), Nahardea, Naresch (cerca de Sora), Mahuza y Peruz Chibbur.

(3) «No solo los Hebreos que fueron lleuados a Roma despues de la destruicion del templo por Vespasiano ignoraron la lengua Sancta, sino tambien generalmente todos, exceptos los Rabbinos, Scribas i doctores de la lei, i donde quiera que fueron se acomodaron a la habla i lenguage de las prouincias en que hizieron su hauitacion, i nunca mas hablaron la lengua Ierosolymitana.» (Bernardo de Alderete: *Antiguedades de España i Africa,* etc.; Antverpiae, 1614; pág. 263.)

(4) Edición de Amsterdam, folio 41 *b*.

sus más notables doctores, á fin de recabar el concurso de sus correligionarios para levantar el prestigio de aquella Academia. Embarcáronse en el Mediterráneo y naufragaron en las costas de Italia, siendo apresados por Abenromahis, almirante de la armada del Miramamolín de Córdoba, el cual ordenó que los cautivos fuesen vendidos en los mercados de Alejandría, Narbona y Córdoba. Hallóse en este caso Rabbí Moseh Abenhanoch (Moisés ben Enoch; murió hacia el 965), con el cual iban su mujer y su hijo. Durante la travesía de Italia á España, el almirante demostró excesiva afición á la esposa de Abenhanoch, y dícese que ésta, en presencia de su perseguidor, preguntó en hebreo á su marido si los que perecían en las olas del mar podían esperar la resurrección; habiendo contestado Abenhanoch afirmativamente, la heroica mujer, prefiriendo la muerte al deshonor, se arrojó al agua y pereció ahogada.

Conducido como esclavo á Córdoba, Abenhanoch fué rescatado por la aljama de aquella ciudad, entonces florentísima, y llegó á sorprender de tal modo con su ciencia á sus hermanos, que le fué generosamente cedida por R. Nathán la cátedra principal que en aquella escuela ocupaba. Discípulo de Rabbí Moseh fué el famoso Abujoseph Abenhasdai, hijo de Isahac Abenxaprut y emparentado con la ilustre familia de Abenesra.

Era Abenhasdai natural de Jaén, donde se había establecido su padre Isahac. Dedicóse al estudio de la medicina, donde llegó á sobresalir extraordinariamente, y se distinguió también en el conocimiento de idiomas, pues además de poseer el hebreo y el árabe, entendía y hablaba el latín á la perfección. Noticioso Abderráhmen III de los méritos de Abenhasdai, llamóle á su corte, donde bien pronto le confirió importantes funciones, que le convirtieron de hecho en el primer ministro del monarca. Recibió Abenhasdai la embajada que el año 949 envió Constantino VIII, emperador de Constantinopla, al jalifa de Córdoba. Entre los re-

galos que dicha embajada traía, figuraba, según Abenchólchol, un libro de Dioscórides sobre medicina, libro que el colegio médico de Córdoba había pedido á la corte bizantina. Un monje griego que traía la obra la tradujo al latín, y Abenhasdai fué quien, á su vez, puso en árabe el texto latino.

Intervino asimismo Abenhasdai en otras negociaciones diplomáticas: recibió la embajada que el emperador de Alemania Otto I envió á Córdoba en 956, entendiéndose con el jefe de aquélla, Juan de Gorza (Göritz); concertó en León un tratado de paz con Ordoño III; decidió á Sancho *el Craso* á dirigirse á Córdoba para curarse de su obesidad, y en muchas ocasiones más demostró su notable sagacidad y su claro talento político.

Así pudo Abenhasdai ejercer considerable influencia entre sus correligionarios. En Córdoba llevaba el título de *Nasi* (Príncipe), y la Academia talmúdica de Babilonia, á cuya conservación contribuía, le otorgó el título honorífico de *Resch Kallah* (Jefe de la casa de estudio). Fundó en Córdoba una biblioteca, para la cual adquirió de la Academia de Sora buen número de manuscritos talmúdicos, y estaba en relación con los filósofos, médicos y astrónomos judíos de Oriente y de Occidente. «Hasdai Abenisahac—escribe Abenchólchol en un pasaje que reproduce Abenabí Osaibía en su *Historia de los médicos*—era del número de los doctores judíos, y de primera fuerza en el conocimiento de su ley. Fué el primero que abrió á su población de Andalucía la puerta del esfuerzo en materia de jurisprudencia religiosa, de cronología, etc. (1). Antes se veían obligados, para (conocer) el *fikh* de su religión, los años de su almanaque y

(1) El *esfuerzo (ichtihad)*, en la jurisprudencia musulmana, viene á ser la *interpretación doctrinal*. (Cf. R. de Ureña: *Historia de la literatura jurídica española*, tomo I, vol. I; Madrid, 1906; pág. 497; y Sawas Pacha: *Etude sur la théorie du Droit musulman;* 2.e partie; Paris, 1898: págs. 3 y siguientes.)

las épocas de sus fiestas, á dirigirse á los judíos de Bagdad para hacer venir de ellos el cálculo de un cierto número de años, á fin de conocer los procedimientos de su almanaque y los principios de sus años. Pero Hasdai, habiendo estado muy unido con Alhakam, y habiendo obtenido cerca de él una posición muy elevada, llegó con su ayuda á proporcionarse todos los libros que deseaba de los judíos de Oriente. Desde entonces los judíos andaluces conocieron lo que antes habían ignorado, y se vieron libres del trabajo que antes se tomaban.»

Tuvo noticia Abenhasdai de que á quince días de viaje de Constantinopla existía un Estado, el de los Cázaros, cuyos ciudadanos y gobernantes profesaban la religión israelita. Deseando entablar relaciones con ellos, envió un mensaje á su rey por medio del judío Isahac ben Nathán, el cual no pudo pasar de Constantinopla. Más adelante llegó á Córdoba una embajada del rey eslavo Hunu, en la que venían dos judíos: Mar Saúl y Mar Joseph. De ellos se valió Abenhasdai para enviar una carta (que se conserva) al rey de Cazar, carta que los citados judíos transmitieron por medio de sus correligionarios de Hungría, Rusia y Bulgaria, y que fué escrita en hebreo por Menahem Abensaruk. Llamábase José el rey de los Cázaros, y, habiendo recibido la epístola de Abenhasdai, contestóle también en hebreo, dándole noticias de la conversión de su antepasado Bulan y de su procedencia de los búlgaros y otros pueblos que primitivamente habitaron la Escitia y emigraron luego hacia el Danubio. Ya veremos más adelante de qué suerte aprovechó estas noticias Yehuda Ha Leví para la composición de su célebre novela filosófica rotulada *Cuzary* (1).

(1) Eran fronteras del territorio de los Cázaros: el río Ural, el Don, el Dnieper, el mar Negro, el Cáucaso y el norte del mar Caspio. (Cf. J. Amador de los Ríos: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal,* tomo I, apéndice VI, pág. 538.)

Abenhasdai protegió mucho á dos personalidades ilustres de raza judía: al tortosino Menahem Abensaruk (¿910-970?), á quien Graetz llama «el primer estilista hebreo» por la elegancia incomparable de sus escritos, y que compuso el Diccionario hebreo que hoy conservamos con el título de *Machbereth* (1), y al gramático de Bagdad Dunasch Abenlabrat (¿920-980?), discípulo de Saadyah y severo crítico de éste y de Menahem en sus *Teschuboth*. La rivalidad entre Dunasch y Menahem fué de malas consecuencias para éste, porque aquél logró suplantarle en el ánimo de Abenhasdai é hizo que se le impusiera un duro castigo; pero al cabo Menahem reanudó sus buenas relaciones con el primer ministro. Discípulos de Menahem fueron, entre otros, el poeta Isahac Abengicatilla y el insigne gramático Yehuda Abendaud, á quien se debe realmente el primer estudio científico de la lengua hebrea.

Abenhasdai murió hacia el 970 ó el 990 (2). En 965 había fallecido Abenhanoch, cuya sucesión se disputaron su hijo Rabbí Hanoch, notable talmudista, y Joseph Abenisahac Abenabitur, cordobés, discípulo de Moisés Abenhanoch y autor de una versión arábiga de la *Mischnah*, hoy perdida, hecha por orden del erudito jalifa Alhakam. Merced á Abenhasdai, obtuvo la victoria el hijo del difunto Abenhanoch. Abenabitur, excomulgado por sus contrarios, salió de Córdoba y marchó al Africa, peregrinando después

(1) Menahem Ben Saruk: *Machbereth* (Lexicon antiquissimum hebr. saec. X. compos.). Nunc primum ex 5. codd. hebr. edid. H. Filipowski; Londini, 1854 (XIV × 227 páginas).

Cf. S. Gross: *Menahem b. Saruk;* Berlin, 1872; y el artículo *Menahem ben Saruk* en la *Jewish Encyclopedia*.

(2) Véanse acerca de Abenhasdai: Munk: *Mélanges*, págs. 480-481; H. Graetz: *Les juifs d'Espagne*, págs. 78 y siguientes; *Vita Ioannis abbatis Gorziensis* (en los *Monumenta Germaniae historica* de Pertz, tomo IV, págs. 371-372); Philoxène Luzzatto: *Notice sur Abou-Yousouf Hasdaï ibn-Schaprout, médecin juif du X.e siècle;* Paris, 1852; S. de Sacy: *Relation de l'Egypte par Abdallatif,* págs. 497 y 500.

por Arabia y otras regiones, visitando Pombedita y acabando sus días en Damasco.

Andalucía se convirtió en el centro intelectual del judaísmo al finalizar la época gaónica. «La España judía recogió toda la herencia de la Judea, de Babilonia y del Norte de Africa, é hizo fructificar generosamente ese tesoro, con gran provecho de las generaciones que siguieron. Los hijos fugitivos del príncipe judío de Cazar, los últimos descendientes del exilarca, venían á buscar un asilo en Andalucía, como si fuese un Estado judío» (1). No obstante, muerto el *hagib* ó primer ministro Almanzor el amirita, el jalifa Suleymán persiguió cruelmente á los judíos, á causa del auxilio que éstos habían prestado á su rival Mohammed, á consecuencia de lo cual muchos ilustres israelitas emigraron á los Estados cristianos, refugiándose en Castilla, León, Navarra y Barcelona, y otros se establecieron en Granada, Málaga, Sevilla, Toledo, Valencia, Murcia y Zaragoza.

Entre los que se vieron obligados á salir de Córdoba estaba Rabbí Samuel Abennagdela (ó Abennagrela) (2) (nacido en Córdoba en 993; murió en Granada el 1055), cuya biografía es en alto grado interesante. Buscó asilo en Málaga, donde abrió una pequeña tienda. Sus talentos caligráficos, que eran verdaderamente notables, llamaron la atención del gualí Abulcásim Abenalarif, quien le nombró su secretario (1025?), y, al morir, le recomendó á su soberano Abenhabbus, segundo rey de Granada. Abenhabbus nombró á Samuel ministro de Estado y le confió la dirección de los negocios diplomáticos y militares. La importancia de Samuel creció más aún durante el reinado de Badis, hijo primogénito de Abenhabbus.

Entre los trabajos literarios y científicos de Samuel figu-

(1) Graetz: *op. cit.*, pág. 126.
(2) Samuel ha-Nagid (Samuel ha-Leví ben Joseph ibn Nagdela).

ran una metodología y un comentario del *Talmud;* varias poesías; una colección de oraciones; otra de sentencias y parábolas, con el título de *Pequeñas Máximas (Ben Mischlé),* y una imitación del *Ecclesiastés,* rotulada *Ben Koheleth,* «que constituye un tratado muy notable de filosofía moral y práctica» (Graetz) (1).

Además de *catib* ó ministro de Estado de Abenhabbus y Badis, Samuel fué jefe de escuela y árbitro en las cuestiones de interpretación talmúdica. Su hijo Joseph Abohussain heredó su ascendiente político, pero fué víctima de los odios de sus enemigos, quienes promovieron en Granada un motín en el cual pereció asesinado, juntamente con más de cuatro mil judíos. La familia de Joseph se acogió á Lucena, cuya aljama era de las más importantes de España. «Otros, más recelosos ó más prudentes, se acogieron á Sevilla, donde el Rabbí Isahac Aben-Albalia, ingenio enciclopédico y uno de los varones más insignes de la escuela de Granada, hallaba protección de parte de Muhammad, Abul Quesim Almotamid, quien le nombró su regio astrónomo, subiendo tanto en la estimación del soberano, que le fué posible atender al amparo de ilustres correligionarios suyos, tales como un Isahac Aben Yehudah Aben-Moschia, natural de Lucena y antiguo protegido de Joseph Aben-Nagrela, y un Joseph Aben-Misgaj, émulo de dicho ministro en Granada, á quien honró grandemente Almotamid, encargándole comisiones diplomáticas en las cortes de otros emires y de los reyes cristianos. Con el auxilio de estos ilustres varones y de otros rabbinos tan esclarecidos como Rabbí Isahac Aben-

(1) Queda muy poco de los escritos de Abennagdela. Lo más importante, desde el punto de vista talmúdico, es el libro titulado: *Mebo ha-Talmud* (Constantinopla, 1510; muchas veces reimpreso con el *Halikot Olam* de Joshua ha-Leví, y con el *Talmud;* traducido al latín por Constantino el Emperador, con el título de: *Clavis Talmudica, Completas Formulas, Loca Dialectica et Rhetorica Priscorum Judaeorum;* Leyden, 1633). Comprende dos partes: primera, Inventario de los representantes de la tradición hasta Enoch, padre de Samuel; segunda, Metodología del *Talmud.*

León y Rabbí Nehemías Aben Escapha, formaba Aben-Albalia en Sevilla una escuela doctísima, auxiliada en sus estudios con el pertrecho de rica biblioteca, donde procuró recoger muy preciadas reliquias de ciencia judaica esparcidas y dispersas en el resto de Andalucía. Merced á sus merecimientos extraordinarios, era honrado entre los suyos con el título de Nassí ó príncipe de la Academia, recibiendo además de manos de Almotamid el nombramiento de Juez ó Rabb mayor de las aljamas de sus Estados, los más extensos de los regidos entonces por príncipes musulmanes en la Península Ibérica» (1).

Una de las glorias de Abennagdela (2) consiste en haber protegido eficazmente al insigne Abengabirol (el *Avicebrón* ó *Aben-Cebrol* de los escolásticos), cuya personalidad inicia, con caracteres de innegable grandeza, el movimiento verdaderamente filosófico de los hebreos españoles.

---

(1) Fernández y González: *Instituciones jurídicas del pueblo de Israel*, etcétera, tomo I; Madrid, 1881; págs. 52 y 53.

(2) Samuel Abennagdela inicia la serie de *gaones*, denominados especialmente *rabbanim*, que sucede á la época de los *gaonim* de Oriente, y en la que brillan ilustres españoles. Los judíos cuentan nueve edades de *rabbanim:*

1.ª De R. Samuel Abennagrela.
2.ª De su hijo Joseph.
3.ª De R. Alfessi.
4.ª De R. Josef Leví ó Abenmigas.
5.ª De R. Moseh bar Maiemon ó Maimona (Maimónides).
6.ª De R. Moseh de Cucy y R. Moseh B. Najman.
7.ª De R. Selemoh Ben-Adderet y R. Pérez Ha-Cohen.
8.ª De R. Axer ó Axerí el Tudesco.
9.ª De R. Isahac Campanton, cuyo discípulo fué Isahac Aboab, último *gaon* castellano.

4

Abengabirol (1025-1070?).—Su vida y sus escritos.

Bastante antes de que los musulmanes de España se dedicasen á investigaciones filosóficas, habíanse ejercitado en ellas los judíos (1). Abengabirol es prueba fehaciente del hecho á que nos referimos, y su pensamiento, aunque de poco éxito entre sus correligionarios, merece que nos detengamos en su exposición; tanto más, cuanto que ya hemos visto (2) que en la versión de su fundamental obra *La Fuente de la Vida* se ocuparon con empeño los traductores toledanos. Sería suficiente que España hubiese producido este gran pensador, para que su mención fuera indispensable en la historia filosófica de la Edad Media (3).

Fué Abengabirol, no sólo un eminente filósofo, sino también un excelso poeta, y las composiciones que de él con-

---

(1) Cons. S. Munk: *Notice sur Abou'l-Walîd Merwân ibn-Djanâ'h (Journal Asiatique,* julio de 1850; págs. 45 y siguientes).

(2) Tomo I, págs. 318 y siguientes.

(3) Consúltense acerca de Abengabirol, considerado como filósofo:

L. Dukes: *Salomo ben Gabirol aus Malaga und die ethischen Werke desselben*; Hannover, 1860.—H. Adler: *Ibn Gebirol and his influence upon Scholastic Philosophy;* London, 1865.—B. Haneberg: *Ueber das Verhältniss von Ibn Gabirol zu der Encyklopädie der Ichwân uç-Safâ* (en *Sitzungsberichte der Ak. zu München, philol.-hist. Kl.*, 1866).—Joël: *Ibn Gebirol's Bedeutung für die Gesch. der Philosophie (Beiträge zur Gesch. der Phil.);* Breslau, 1876.—M. Eisler: *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. Darstellung der Systeme Saadias, Bachjas, Ibn Gebirols, Jehuda Halevis und Ibn-Esras;* 1876.—Kaufmann: *Geschichte der Attribu-*

servamos, á la vez que el carácter general de sus escritos, autorizan para sospechar que la melancolía y la dulzura fueron las notas distintivas de su persona. Su vida fué obscura y silenciosa, como de quien se consagró á la meditación y al aislamiento. Su interlocutor y único amigo fué aquel Discípulo ideal que figura en los profundos coloquios del *Makôr Hayyim*, y á quien parece revelar en sus poesías los anhelos nunca satisfechos de su lacerado corazón. Sus

---

tenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni; Gotha, 1877; págs. 95-115.—F. Guillén Robles: *Málaga musulmana. Sucesos, antigüedades, ciencias y letras malagueñas durante la Edad Media;* Málaga, M. Oliver Navarro, 1880; págs. 573 y siguientes.—B. Hauréau: *Histoire de la philosophie scolastique;* Paris, 1880; tomo II, 1, págs. 29 y siguientes.—D. Stössel: *Salomo ben Gabirol als Philosoph und Förderer der Kabbâla* (Diss.); Leipzig, 1881.—Bárány: *Salamon ibn Gabirol Mint Exegeta*; 1885.—P. J. Müller: *Ibn Gebirol en zijne Godsleer (Holländische Theol. Studien);* 1888.—J. Myer: *Quabbalah. The philosoph. writings of S. ibn Gebirol and their connection with the hebrew Quabbalah and Sepher ha-Zohar, with remarks upon the antiquity and content of the latter and translations from the same, from the Yih-King, and from Dionysius Areopagite; also an account of the construction of the ancient Akkadian and Chaldean Universe,* etc.; Philadelphia, 1888 (XXIV + 499 páginas).—Dr. J. Guttmann, Landrabbiner zu Hildesheim: *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron) dargestellt und erläutert;* Göttingen, Vandenhoeck. Ruprechts's Verlag, 1889 (272 páginas en 4.°; excelente monografía).—Dr. A. Loewenthal: *Pseudo-Aristoteles Ueber die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron);* Berlin, Mayer & Müller, 1891 (VIII + 132 + 12 páginas en 4.°).—J. Guttmann: *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur* (*Avicebron und Maimonides);* Göttingen, 1891 (92 páginas en 4.°).—D. Kaufmann: *Studien über Salomon ibn Gabirol* (en *Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1898-99);* Budapest, 1899 (123 páginas en 8.°).—Rud. Seyerlen: *Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksich tauf Solomon ibn Gebirol und seine philosophische Bedeutung* (Rektoratsrede); Jena, 1899.—Dr. M. Wittmann: *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol;* Münster, 1900 (tomo III, cuaderno 3.°, de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* de Cl. Baeumker y von Hertling).—S. Horovitz: *Die Psychologie d. jüd. Neuplatoniker Ibn Gabirols;* Breslau, 1900.—Wise: *The Improvement of the moral Qualities*; New-York, 1901.—Art. *Solomon ben Judah ibn Gabirol* en *The Jewish Encyclopedia* (New-York and London, 1906).—Véanse también los citados *Melanges* (págs. 1-306) de S. Munk, que hace un detenidi-

mismos correligionarios creyeron instintivamente que fué *amado de los dioses*, cuando le supusieron fallecido á la temprana edad de veintinueve años, siendo asi que debió de alcanzar una existencia mucho más dilatada.

La revelación documentada de la personalidad filosófica de Abengabirol se debe al ilustre orientalista S. Munk, á quien tanto ha de agradecer la historia de la filosofía española. Antes de él, sólo se sabía de Abengabirol lo que Al-

---

simo análisis de *La Fuente de la Vida*, y el tomo VI de la clásica *Geschichte der Juden*, de Graetz.

Acerca de Abengabirol como poeta, el libro más importante y extenso sigue siendo el de Abraham Geiger: *Salomo Gabirol und seine Dichtungen;* Leipzig, Oskar Leiner, 1867; XII + 148 páginas en 8.°

Véanse además los estudios generales acerca de la poesía judaica:

Dr. Miguel Sachs: *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien;* Berlin, 1845 (segunda edición, por S. S. Bernfeld; Berlin, 1901).—Leop. Zunz: *Die synagogale Poesie des Mittelalters*; Berlin, 1855-59.—Idem: *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*; Berlin, 1865.—Kämpf: *Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter;* Prag, 1858.—H. Brody and K. Albrecht: *The new-hebrew school of poets of the spanish-arabian epoch; selected hebrew texts with introduction, notes and dictionary*; London, 1906.

Consúltense asimismo, para éste y para otros puntos, además de las revistas especiales, como son, entre otras: *Revue des Etudes Juives* (Paris); *Hebraica (A quarterly journal in the interests of semitic study)* (New-Haven and Chicago); *Jahrbuch für d. Geschichte d. Juden und d. Judenthums* (Leipzig); *Jüdische Zeitschrift* (Breslau) y *Zeitung des Judenthums* (Leipzig); las *Bibliotecas* de Bartolocci y Wolf; el *Dizionario storico degli autori ebrei*, de Rossi; la *Bibliotheca judaica*, de J. Fürst (Leipzig, 1849-63); la *Hebräische Bibliographie*, de M. Steinschneider (Berlin, 1858-82); el *Bibliograph. Lexicon d. ges. jüd. und theolog.-rabbin. Literatur d. Gegenwart m. Einschluss d. Schriften über Juden und Judenthum*, de Ch. D. Lippe's (Viena, 1881-99; nueva serie); y la *Letteratura ebraica*, de A. Revel (dos tomos de la Biblioteca Hoepli, de Milán). Al mismo Moritz Steinschneider se deben: el ciclópeo trabajo: *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher; ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen* (Berlín, 1893; dos tomos, XXXIV + 1.077 páginas); y el no menos interesante estudio: *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Leipzig, 1877).

En España tenemos la *Biblioteca Española* de José Rodríguez de Castro, cuyo primer tomo (Madrid, Sancha, 1781) comprende noticias de los rabbinos españoles hasta el siglo XVII. Debe consultarse siempre con mucho cuidado, por los numerosos errores que contiene.

berto Magno y Santo Tomás de Aquino (1) decían de un misterioso *Avicebrón*, cuya personalidad nadie podía identificar. Ritter, en el tomo VIII de su *Geschichte der Philosophie*, incluyó al ignoto Avicebrón entre los pensadores arábigos, colocándole entre Avempace y Abentofail. Degérando, el autor de la *Histoire comparée des systèmes de Philosophie*, había buscado en vano, en la Biblioteca Imperial de París, el texto latino del *Fons vitae*. A. Jourdain, en sus importantísimas *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, sospechó que Domingo Gundisalvo ó su intérprete eran los autores de la versión latina, hecha en 1150, del *Fons vitae;* que Amaury de Chartres y David de Dinan se inspiraron en esa versión y en el *Liber de Causis* para sus doctrinas heréticas; é hizo notar que Guillermo de Auvernia, obispo de París, fallecido en 1248, cita á Avicebrón en su tratado *De legibus*, y le atribuye en el *De Universo* un libro rotulado *Fons Sapientiae* (2). Añadía Jourdain que, sin analizar el *Liber de Causis* y el *Fons vitae*, sería imposible conocer seguramente la filosofía del siglo XIII (3).

---

(1) Cf. Alberto Magno: *De causis et processu universitatis* (lib. I, tr. I, capítulo V); y Santo Tomás *(Summa Theol.*, I, q LXVI, art. 2). También le citan Guillermo de Auvernia y Juan Duns Scoto.

Empleo en el texto la palabra *documentada* al hablar de la indagación de Munk, porque ha de saberse que ya en 1781 Rodríguez de Castro, en el primer tomo, página 10, de su *Biblioteca Española*, había indicado que el *Fons vitae* debía de ser de Abengabirol. *Suum cuique.*

J. Guttmann *(Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, pág. 3, nota primera) olvida este importantísimo precedente.

(2) Es interesante este último texto de Guillermo de Auvernia *(Opera omnia;* Aureliae, 1674; tomo I, pág. 621): «Avicebron autem, et theologus nomine et, ut videtur, Arabs, istud evidenter apprehendit, cum et de hoc in libro quem vocat *Fontem Sapientiae* mentionem expressam faciat, et librum singularem de Verbo Dei agente omnia scribat. Ego autem propter hoc puto ipsum fuisse christianum, cum totum regnum Arabum christianae religioni subditum fuisse ante tempus non multum narrationibus historiarum manifestum sit.»

(3) Jourdain: *Recherches*, etc. Nouvelle édition révue et augmentée par Charles Jourdain: Paris, Joubert, 1843; págs. 119, 197 y 299.

Munk tuvo la suerte de hallar, en un manuscrito hebreo que contenía varios tratados filosóficos (1), un resumen hecho por Schem-Tob Abenfalaquera, filósofo judío del siglo XIII, de una obra titulada *Makór hayyim* מקור חיים ó *Fuente de la Vida*. En ese resumen halló Munk las mismas doctrinas atribuídas á Avicebrón, traducidas á veces textualmente de un original árabe; echando de ver que el autor de este último fué, según dice Schem-Tob en el Prefacio de su compendio, Rabbí Salomón Abengabirol, filósofo hebreo del siglo XI. En un artículo publicado en la *Literaturblatt des Orients* (año 1846, núm. 46) demostró Munk la identidad del *Makór hayyim* y del célebre *Fons vitae*, encontrando luego en la Biblioteca Imperial de París (2) la versión latina del *Fons vitae*, que Degérando había buscado en vano. Años después, el Dr. Seyerlen halló un segundo manuscrito latino del *Fons vitae* en la Biblioteca Mazarina (3) y dió noticia de él en los *Theologische Jahrbücher*, de Tubinga (4). En este manuscrito, Abengabirol lleva el nombre de *Avencebrol*, terminando el tratado con los siguientes versos:

«Libro perscripto sit laus et gloria Christo,
Per quem finitur quod ad eius nomen initur.
Transtulit Hispanis interpres lingua Iohannis
Hunc ex Arabico, non absque iuuante *Domingo*.»

Así quedó descifrado el enigma y aclarada un tanto la verdadera personalidad del misterioso autor.

Sábese poco de su vida. Nació en Málaga hacia el

(1) Biblioteca Imperial de París, fondo antiguo, núm. 239, fols. 146 *b* á 159 *b*. Hoy lleva el número 700 de los códices hebreos de dicha Biblioteca. Corresponde al siglo XV.

(2) Fondo San Victor, manuscrito núm. 32, fols. 161 *b* á 228 *b*, de dificilísima lectura.

(3) Manuscrito latino núm. 510 (fols. 33 *a* á 79 *a*).

(4) Tomo XV, fascículo 4.°, y tomo XVI, fascículo 1.° (años 1856 y 1857).

año 1025 (1). Fué llamado entre los judíos *Salomón, hijo de Yehudá Abengabirol*, y entre los musulmanes, *Abuayyub Suleimán ben-Yahya ben-Chebirui* (2). Probablemente residió algún tiempo en Córdoba, y es seguro que recibió su educación en Zaragoza, donde compuso en 1045 un pequeño tratado de moral. Se ignora la fecha de su muerte, pues es discutida la de 1070 (Valencia) que da Abraham Zacuto en su *Sepher Yuhasin* (3). Vivía aún en 1069 (461 de la Hégira), fecha que lleva uno de los himnos que se le atribuyen. Una tradición bastante dudosa refiere que Abengabirol fué asesinado por un musulmán envidioso de su talento. Añade que el matador enterró el cadáver de su víctima al pie de una higuera de su jardín; que el árbol produjo frutos de un volumen y de una dulzura extremados, é informado de ello el rey, hizo llamar al propietario, quien, confundido por las preguntas, acabó por confesar su delito y fué condenado á muerte.

---

(1) Lo supone Munk, fundándose en que Abengabirol compuso una poesía acerca de Hâya Gaon, jefe de las Academias judías de Oriente, que murió en 1038, y otra sobre un Iekuthiel, que fué asesinado en 1040; y como es probable que esas poesías fuesen escritas poco después de la muerte de ambos personajes, debemos calcular el nacimiento del poeta, por lo menos, en 1025. Otros fijan la fecha en 1021.

(2) Así le llama Moisés Abenesra en su Tratado de retórica y poética, donde hace gran elogio de Abengabirol, calificándole de *El-Kortobi* y diciendo que murió en Valencia.

(3) Véase R. Abraham Zacuti (Salmantic. saec. XV): *Liber Juchassin, sive lexicon biographicum et historicum complectens vitas omnium virorum doctorum quorum mentio fit in Talmude Babyl. et Hierosol., Midrash Rabbah similibusque scriptis (ord. alphab. et chronol.). Nunc primum secundum cod. Bodlej. edid. H. Filipowski Acced. notae copiosiss. R. Jacobi Emden*. Londini, sumptibus Societatis antiquit. hebr., 1857.

El poeta Yehuda Alharizi (siglo XIII), siguiendo probablemente á Abenesra, dice que Abengabirol murió á los veintinueve años de edad; pero esto, según Munk, es error manifiesto. El mismo Abengabirol, al final de su *Corona real,* exclama: «La mayor parte de mis días ha pasado y desaparecido, y los que me restan se extinguirán en el pecado... ¡Dios mío, dígnate echar sobre mí una mirada propicia, para los pocos días que me quedan!»

La *Jewish Encyclopedia* da como fecha de la muerte de Abengabirol el año 1058 ó el 1059.

Abengabirol fué principalmente un filósofo y un poeta, y en ambos conceptos es grande y admirable. Sin duda, su temperamento le inclinaba á la meditación y á la tristeza, contribuyendo á ello los desengaños que amargaron su vida desde la adolescencia. En una bellísima poesía que escribió á su salida de Zaragoza, dice, entre otras quejas:

«Oh tú que me saludas, acércate; escucha: esto ruge como las aguas del mar. Aunque tu corazón fuese una roca, se ablandaría ante mi gran sufrimiento. ¿Es poco vivir en medio de un pueblo que no sabe distinguir la derecha de la izquierda? ¿Enterrado, encerrado en un desierto, ha de ser mi propia casa mi tumba? Sin padre, sin hijo, gimo en la más triste soledad; sediento de un amigo, me consumo antes de poder apagar mi sed; diríase que el cielo y sus huestes se interponen entre mi deseo y mi juicio. *Soy como un extranjero que tiene aquí una morada efímera, conservando la sabiduría en el corazón, en medio de hombres ignorantes y estúpidos.* Este te harta de veneno de víbora; aquél te hace un saludo engañoso, deposita la discordia en tus entrañas y te dice: «¡Perdón, señor!» Gentes cuyos padres habrían sido reputados indignos de ser los perros de mi ganado... ¿Qué puedo esperar ya? ¿Dónde hallaré confianza? Mis ojos recorren todo el mundo sin encontrar lo que deseo; la palabra *muerte* es grata á mis oídos, la tumba parece cosa ligera á mis ojos... ¡Pueda, Aquel que revela las cosas profundas, iluminar mis ojos con la ciencia! Porque ésta es lo único que me queda de todo mi trabajo y de toda mi fortuna.»

No se sabe que Abengabirol escribiese ningún comentario sobre la Biblia; pero Abraham Abenesra transcribe varias opiniones suyas, de las cuales resulta que era partidario de la interpretación alegórica (1). Así, por ejemplo, con

(1) Abengabirol parece inspirarse en el sistema racionalista de interpretación bíblica de Saadya ben Joseph (*Gaon* de Sora y verdadero fundador de

respecto á los capítulos II y III del *Génesis*, entendía que el paraíso representa el mundo superior, y la palabra *jardín* el mundo inferior, lleno de criaturas, que son las plantas; el río del paraíso es la materia prima, madre de todos los cuerpos; los cuatro brazos del río son los cuatro elementos; el hombre que dà nombre á los animales, es la ciencia; Eva, el espíritu vivificador que da el movimiento, etcétera. Veía en el texto de Isaías: *Los crié, los formé y los hice* (XLIII, 7), el *misterio del universo*, quizás á la manera de los kabbalistas; y hallaba que la escala de Jacob representa el alma superior ó racional, y los ángeles que por ella suben y bajan, los pensamientos. Todo esto revela un espíritu libre, inquisitivo y enemigo de interpretaciones literales, anunciando al racionalista del *Makôr hayyim*.

Tenemos noticia de los siguientes escritos de Abengabirol:

A) Una *Gramática hebrea* que escribió en verso á la edad de diez y nueve años. No la conservamos, pero sí la Introducción, transcrita por Salomón Parhon en su *Léxico hebreo* (1).

B) Un tratadito de moral práctica (Zaragoza, 1045), escrito en árabe con el título de كتاب اصلاح الاخلاق *(Libro de la reconciliación de caracteres)*, y que fué traducido al hebreo en 1167 por Rabbí Yehudá Abentibbon (2).

---

la actividad científica del judaísmo; 892-942), como hace notar Bárány. Saadya es quizás el único pensador judío que influyó en Abengabirol.

En el manuscrito 5.475 de la Biblioteca Nacional de Madrid, consta un Comentario al Pentateuco, por Saadya Gaon, en árabe, con caracteres hebreos.

(1) *Salom. ben Abr. Parchon Aragonensis Lexicon hebr., anno 1161 ex operibus Judae Chajug, Abulwaladi Merwan ben Gannach et al. concinn., nunc primum e cod. mss. ed. et illustravit* S. G. Stern. Posonii *(Presburgo)*, 1844.

(2) La versión hebrea ha sido impresa en Riva di Trento, 1562; en Constantinopla, 1550 (á continuación de los *Deberes de los corazones*, de Bahya);

En él pone en relación Abengabirol las virtudes y los vicios con cada uno de los cinco sentidos y con los temperamentos. De cada sentido proceden cuatro cualidades, dos de las cuales se oponen á las otras dos, resultando así veinte cualidades ó *caracteres* principales, de los que se derivan otros secundarios. Siguiendo el orden aristotélico, estudia primero la vista, como el sentido más noble de todos, y continúa con el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Sus razonamientos, como advierte Munk, son más ingeniosos que sólidos, y según ellos, resultan *apareadas* ú ordenadas las cualidades, conforme al sentido de que proceden, del modo siguiente:

I

VISTA

Humildad.. Orgullo.
Pudor.. Impudor.

II

OÍDO

Amor.. Odio.
Piedad.. Crueldad.

III

OLFATO

Benevolencia.. Cólera.
Celo.. Envidia.

IV

GUSTO

Alegría.. Pesar.
Tranquilidad.. Arrepentimiento.

---

en Luneville, 1807; en Lyck, 1859; en Warsaw, 1886; y en Budapest, 1896. El original arábigo se custodia en la Bodleyana de Oxford, y fué escrito el año 1045 (*Nisân* del año 4805 de la creación); ha sido publicado, con traducción inglesa, por S. S. Wise (New-York, 1901).

V

TACTO

Generosidad	Avaricia.
Valor	Cobardía.

Aun cuando en este opúsculo Abengabirol no es lo suficientemente explícito para que comprendamos en toda su significación las relaciones que formula, parécenos que posee aquél un doble mérito: es un intento de un estudio sistemático de las pasiones, y es además un atisbo felicísimo de su raíz fisiológica y del paralelismo que las caracteriza. No deja de ser una observación aguda la de referir el sentimiento del pudor al sentido de la vista, porque es notorio que hoy se halla aquél completamente ligado á la sexualidad, y que se manifiesta de un modo característico en el acto de bajar los ojos (1). Tampoco es despreciable la idea de relacionar el sentimiento de piedad con el sentido del oído, si se tienen en cuenta, verbigracia, los efectos sorprendentes que en este concepto se obtienen con los sonidos musicales. Sea como fuere, quizás en este tratadito de Abengabirol se encierre más filosofía de la que aparenta, y por eso el autor se excusa de entrar en consideraciones más profundas, alegando que *ciertas indicaciones bastarán á las inteligencias elevadas* (2).

C) Una colección de apotegmas de filósofos griegos y arábigos, dividida en 64 párrafos y titulada: *Selección (ó Collar) de perlas* (en árabe: مختار الجواهر). Fué traducida al

(1) Cf. G. Sergi: *Las emociones*. Trad. Besteiro; Madrid, Jorro, 1906; página 276.

(2) Munk: *Mélanges*, etc., pág. 169.

Cita Rodríguez de Castro una obra del Hermano Lorenzo Ortiz, S. I., con el título de *Empresa de los cinco sentidos*, como inspirada en la tendencia de Abengabirol (Cf. Guillén Robles: *Málaga musulmana)*. No conozco el libro, aunque sí veo, citadas por el autor, unas *Empresas morales de las tres*

hebreo en el siglo XII por Abentibbon (1), y utilizada, juntamente con la obrita anterior, por Yehudá Ha-Leví en sus *Proverbios*.

D) Un *Tratado del alma*, del cual hemos hablado al

---

potencias, en el Prólogo de su versión de las *Pláticas domésticas espirituales* del P. Juan Paulo Oliva (Bruselas, 1680).

Digno de recordarse es que, al final de su versión latina de los *Canones Ethici* de R. Moseh Maimónides (Amstelodami, Apud Ioh. etc. Cornelivm Blaev. cIɔ. Iɔ. cXXXX. págs. 61-128), Jorge Gentz *(Gentius)* publicó unas *Notae generales*, donde, sin decir expresamente que sigue á Abengabirol, expone *iuxta Iudaeos* la misma doctrina de las pasiones que este último, clasificándolas, con arreglo á su relación con los sentidos, del siguiente modo:

1. Vista.	2. Oído.	3. Olfato.	4. Gusto.	5. Tacto.
1. Soberbia.	5. Amor.	9. Ira.	13. Alegría.	17. Liberalidad
2. Humildad.	6. Odio.	10. Benevolencia.	14. Ansiedad.	18. Avaricia.
3. Vergüenza.	7. Misericordia.	11. Envidia.	15. Paz.	19. Fortaleza.
4. Impudor.	8. Crueldad.	12. Diligencia.	16. Pesar.	20. Timidez.

La ética de Abengabirol influyó notoriamente en la de Bahya, de cuyas *Obligaciones de los corazones* trataré más adelante.

(1) El *Collar* (ó *Selección) de perlas (Mibhar ha-P'ninim)* no es de completa autenticidad, según los críticos.

La primera edición es de Soncino, 1484, con un comentario anónimo. Rodríguez de Castro cita otra de Cremona, por Vicente Conte, 1558. Filipowski publicó también el texto hebreo en Londres, el año 1851.

Hay versión judeo-germánica de 1739 y 1767, y alemana de 1843 (por Z. Hirsch, Berlin), todas con el texto hebreo. Juan Drusio, en la tercera parte de sus *Apophthegmata Hebraeorum ac Arabum* (Francfort, 1591, 1612), da la versión latina de 299 sentencias. También Jacobo Ebert, en 1630 (Frankfurt a. M.), publicó 750 máximas con el texto hebreo y la versión latina. Steinschneider ha traducido algunas en verso alemán *(Manna;* Berlin, 1847). Existe, por último, la versión inglesa siguiente:

A Choice of Pearls, embracing a collection of the most genuine Ethical Sentences, Maxims, and Salutary Reflections, originally compiled from the arabic, by the father of poets and renowned philosopher Rabbi Salomon ibn Gabirol, and translated into Hebrew by Rabbi Jehuda ibn Tibbon. The Hebrew text carefully revised and corrected by the aid of five mss., accompanied by a faithful english translation ... by the Rev. B. H. Ascher; ... London, Trübner etc. Co. ... 5619-1859. — 8.º XXIV + 186 pp.

Lo mismo el *Mibhar ha-P'ninim* que el *Tikun Middoth ha-Nephesh*

ocuparnos en Domingo Gundisalvo (1), y del que sólo conservamos fragmentos.

E) Un *Tratado del ente*, al cuál parece referirse en el *Fons vitae* (2), y que hoy no se conserva.

F) Un libro, rotulado, según la versión latina del *Makór hayyim: Origo largitatis et causa essendi* (3), donde trataba de la ciencia de la Voluntad, y que serviría hoy, si le poseyésemos, de precioso complemento del *Fons vitae*.

G) *Poesías*.

«Puede llamarse á Abengabirol—escribe Munk—*el verdadero restaurador de la poesía hebraica;* ocupa el primer lugar entre los poetas judíos de la Edad Media, y era quizás uno de los más grandes de su tiempo. Si ha imitado á los poetas árabes en lo que concierne á las formas exteriores de la versificación, les ha sobrepujado por el arranque poético, por la elevación de los pensamientos y de las emociones.»

---

de Abengabirol, constan en el códice 5.463 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Cons. M. Steinschneider: *Die hebraeischen Uebersetzungen*, etc., págs. 382 á 388.

Inútil es advertir que en España nada se ha hecho para dar á conocer ésta ni otras muchas obras análogas. ¿Cuándo se convencerán nuestros *orientalistas* (y lo mismo digo de nuestros *helenistas)* de que prestan mayor servicio al público con una regular traducción que con las más estupendas disquisiciones sobre los verbos *indaguesables*, la clasificación de los plurales y las leyes fonéticas? No hay en España todavía una traducción directa y completa de Platón ni de Aristóteles; tampoco existe versión directa del *Moreh* de Maimónides, ni del *Zohar*, ni del *Talmud*, ni siquiera del *Korán*. ¿No es esto una vergüenza para humanistas y orientalistas?

(1) Tomo I, págs. 336-348. Y véase el erudito libro del Dr. A. Loewenthal: *Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron);* Berlin, 1891; págs. 35 y siguientes.

(2) «Non es memor uerborum et probationum quae induximus *in tractatu de esse*, scilicet quod ens non est genus generalissimum?» *Avencebrolis Fons vitae*, etc., ed. Baeumker; Monasterii, 1895; pág. 269, 23.

(3) «Et iam disposui uerba de his omnibus *in libro qui tractat de scientia uoluntatis;* et hic liber uocatur *origo largitatis et causa essendi*, et debet legi post hunc; et per illum scies certitudinem creationis de qua interrogasti.» *(Avencebrolis Fons vitae*, ed. cit., pág. 330, 10.)

La exactitud de estas últimas frases de Munk no puede ser más notoria. A cualquiera que pase la vista por los *Divanes* y *Antologías* musulmanes, le sorprenderá seguramente la banalidad de los temas elegidos por la mayoría de los poetas árabes. El artificio métrico es á menudo extremado; pero los asuntos suelen ser tan fútiles, que rayan en lo infantil. Repárese, por ejemplo, en las poesías de uno de los vates hispano-arábigos más celebrados: de Almotamid de Sevilla (siglo XI): las hay dedicadas á un visir que le había enviado un ramillete de narcisos, á otro que le ofreció vino en un vaso de cristal, á su amada ausente, á varios amigos á quienes invita para celebrar fiestas, etc., etcétera. Solamente cuando se vió cargada de cadenas, sin amigos y sin distracciones, la lira de Almotamid supo dar notas algo más varoniles, y aun entonces mezcló sus quejas con recuerdos de las alegrías pasadas, exclamando:

«¡Oh palacio de Az-Zahí!
¡Oh suntuosos banquetes,
cuando en mi mesa solían
tomar asiento los reyes!
Así el placer y el dolor,
así los males y bienes
la tela de nuestra vida
con varios colores tejen,
hasta que corta la tela
y la esperanza la muerte.»

Incomparablemente más severa y enérgica es la poesía judaica, sin que tenga nada de extraño que los judíos, lo mismo que los cristianos, procurasen imitar las formas métricas de los árabes, primero, porque éstos eran los vencedores, y además, porque la cultura arábiga era mucho más refinada que la suya, y es ley de la imitación que, en ambos casos, el inferior procure acomodarse, por lo menos exteriormente, al modo de ser del superior. Los judíos «dominaban tan hábilmente los diversos idiomas, que, ya imitaban todos los primores de Hariri en las *makamas*, ya mezcla-

ban versos castellanos con sus poesías hebraicas, ya llegaban á mezclar hasta siete lenguas. Así es que *los judíos fueron desde el siglo XI como los jefes y directores de este movimiento literario*, en particular transmitiéndonos las obras de matemáticas, filosofía y física del Oriente. Asimismo pusieron al alcance de los pueblos de Occidente las fábulas y los cuentos de los árabes, y no pocas de sus poesías. Pedro Alfonso, judío, bautizado en el palacio del rey D. Alfonso VI, dice terminantemente que ha sacado de fábulas, sentencias y proverbios arábigos su colección de proverbios y narraciones, venero abundante y primordial de la posterior literatura novelesca. Mayor aún hubo de ser el influjo de los judíos por medio de la conversación. ¿Cómo no habían de citar con frecuencia versos y máximas de poetas orientales, traduciéndolos y explicándolos luego en el menos perfeccionado idioma? Además, los que ya habían mezclado versos castellanos en sus poesías arábigas y hebraicas, no pudieron menos de escribir más tarde otras poesías del todo en castellano. Del célebre Juda Ha-Leví se sabe de cierto que poseía las lenguas arábiga y castellana, y que en ambas había poetizado; y como *toda la escuela poética neo-hebraica española se había formado sobre modelos arábigos*, tanto sus versos castellanos como sus versos orientales debían de contener no poco de dichos modelos» (1).

He aquí una de las composiciones del filósofo, que figura en la liturgia del rito español para el día de las expiaciones (2):

¡Renuncia á tu dolor, ánima inquieta!
¿Por qué temes del mundo la amargura?

(1) A. F. De Schack: *Poesía y Arte de los árabes en España y Sicilia;* traducción del alemán por D. Juan Valera; Madrid, 1868; tomo II, páginas 208 y 209.

(2) Traducimos esta poesía en verso, aun con riesgo de hacerla perder la mejor parte de sus bellezas.

¡Pronto á la fosa irá tu vestidura,
y vendrá el olvidar!
¡Aguarda! ¡Que la imagen de la muerte
sacro temor á tu conciencia inspire!
¡Cuando ante Dios por el perdón suspire,
ella te ha de salvar!

¿Por qué te turbas, alma, y te acongojas
por lances de la vida transitoria?
El hálito se escapa, y es notoria
del cuerpo la mudez.
Cuando á tu esfera tornas, nada llevas
de todas las mundanas vanidades,
y subes á celestes claridades
cual ave de alta prez.

¿Qué buscas, regia y noble, en este su
de efímeros laureles y fatigas,
donde las flechas que creíste amigas
apuntándote están?
Lo que juzgas precioso, es ilusorio:
mentiras el placer y la belleza,
engaños el imperio y la riqueza,
que vienen y se van.

Es el hombre una viña; y es la muerte
vendimiador que, cauteloso, asalta.
¡Alma mía! ¡A Dios busca! El tiempo falta.
y es muy largo el camino.
¡Alma rebelde! Vive de pan seco:
olvida esas miserias, ten en cuenta
que la hora llegará, rápida ó lenta,
y teme á tu destino.

Tiembla como paloma, alma afligida.
Ten siempre al Creador en tu memoria.
Acuérdate del Cielo, de su gloria,
del reposo sin fin.
Llora ante Dios. Su Voluntad respeta,
y los querubes de su Corte santos
te llevarán con músicas y cantos
al celestial jardín.

Ocupa preeminente lugar entre las obras poéticas de Abengabirol la titulada *Chether Malchúth (Corona Real)*. Es un himno en prosa rimada donde canta la unidad de Dios y

las maravillas de la creación; pero es además, como advierte Munk, «una meditación piadosa y un poético resumen de la cosmología peripatético-alejandrina». Puede considerársele, por consiguiente, como un verdadero poema filosófico. No sólo habla en él de la unidad divina, en la cual se confunden la eternidad, la existencia, la grandeza, el poder y los demás atributos; no sólo describe las penas y las recompensas de la otra vida, la vanidad de las cosas mundanas y los extravíos y debilidades del hombre, sino que trata de la *décima esfera*, ó esfera del intelecto, consagrada al Eterno, y de la *voluntad* como intermediario entre la sabiduría divina y el mundo creado (1), doctrinas que, como veremos, constan en el *Makôr hayyim*. La elevación de los pensamientos, la belleza de las imágenes y la elegancia del estilo hacen del *Chether Malchùth* una de las producciones más sublimes de la poesía filosófica. Yehudá Ha-Leví tomóle por modelo en su famoso *Himno de la Creación*.

Consérvanse igualmente las tituladas *Azharoth* (ó *Exhortaciones)* de Abengabirol, compendio rimado de los 613 preceptos de la Torah, que leían los judíos españoles en sus sinagogas el sábado antes de Pentecostés (2).

---

(1) Véase, por ejemplo, este pasaje, que traduzco lo más literalmente posible:

«Eres sabio, y la ciencia de ti brota
cual de inexhausta *fuente de la vida*.
El saber de los hombres arrogante,
ni siquiera es del tuyo débil gota.
Ser sabio eres y eterno, y preferida
la ciencia por ti fué, como el infante
por quien le crió amante.

»Sabio eres, y el saber no lo adquiriste
de otro fuera de ti. Tuya es la ciencia;
y una suprema *Voluntad* hiciste
de ti propio emanar con tu potencia,
como del ojo emana, y nos deslumbra,
rayo de luz que el Universo alumbra.»

(2) Existe una versión latina del *Chether Malchùth* en las *Poma aurea linguae hebraicae* de Francisco Donato (Roma, 1618). Hay traducción francesa en las *Prières du jour de Kippour, à l'usage des israélites du rit portugais, traduites par* Mardochée Venture (nouv. éd.: Paris, 1845). El doctor

H) Makôr Hayyim (Fuente de la Vida). (En el original árabe, probablemente: *Yanbu' al-Hayat).*

Esta es, sin disputa, la producción más importante que de Abengabirol conservamos; aquella por la cual fué conocido de los escolásticos del siglo de oro, y la en que más resalta

---

L. Stein, rabbino de Francfort sobre el Mein, hizo una bella paráfrasis en versos alemanes, y otra, también notable, trae el Dr. Sachs en su citada obra: *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien.*

Hay asimismo una traducción castellana, hecha por Ishac Nieto, hijo de David Nieto, é impresa en Liorna el año 1769. Figura también la versión en varias ediciones del *Orden de Ros Hasanah y Kipur, trasladado en español* (por ejemplo: en las de Amsterdam, 1630; ídem, 1652, y en otra, sin lugar, de 1604). Los *Azharoth* han sido impresos, con la traducción castellana, en Venecia, 1753; Liorna, 1777; y Constantinopla, 1743-44 (esta última edición da el nombre del *declarante:* Sabbatai de Jacob Vitas). (Cf. M. Kayserling: *Biblioteca española-portugueza-judaica. Dictionnaire bibliographique des auteurs juifs, de leurs ouvrages espagnols et portugais et des oeuvres sur et contre les juifs et le judaïsme;* Strasbourg, 1890; págs. 99, 109, 78 y 61.)

En cuanto á traducciones alemanas en prosa, véanse:

Dukes: *Ehrensäulen und Denksteine zu einem künftigen Panthèon hebräischer Dichter und Dichtungen;* Wien, 1837; y Richter: *Kether Malchuth* (Schulprogramm), 1856.

Salvatore de Benedetti, en su versión del *Canzoniere Sacro di Giuda Levita* (Pisa, 1871), traduce varias poesías de Abengabirol. (Véanse las páginas XXII, XXIII, XXIV, 38 y 93.)

Rodríguez de Castro cita una edición de los *Azharoth*, impresa con el *Machzor Romano, ó Libro de oraciones de los Judíos de Italia,* en Venecia, por Lorenzo Bragadino, año de Cristo 1626, en un tomo en 8.°; otra impresa en Liburna, «villa de Francia en la Guiena», con los comentarios de R. Moseh Mohti, en 1655; y otra, sin los comentarios, de Amsterdam, 1711. También menciona una impresión de la *Corona Real*, hecha en Venecia, sin año, y una versión alemana impresa en Amsterdam en 1674.

Poseo ejemplar del: «*Orden | de | Ros-Asanah | y Kipur* | Por estillo corriente y segui | do sin bolver de una a otra | Parte, como se uza en este | Kahal Kados de | Amsterdam, | A costa de | Aharon Hisquia Querido. | Anno | 5486 (1726).» 8.° Portada en orla, 2 + 470 + 2 páginas. Hay versiones de poesías de Abengabirol á las páginas 114-118, 246-271, 288 292, 293-294, 364-366 y 381-382.

Rodríguez de Castro (I, 11) cita otra obra de Abengabirol: *Mahamedoth* ó *Estaciones*, libro de oraciones, impreso en Venecia en 1598, y su versión alemana en Verona.

Véanse:

L. Dukes: *Schire Schlomo; hebräische Gedichte von Salomon ben-Gabirol*

su genio filosófico. Es también, en el orden metafísico, la obra más transcendental con que hemos tropezado hasta ahora en la historia de la filosofía española.

Ya en el tomo anterior relaté (1) cómo el arcediano Domingo Gundisalvo, auxiliado por Juan Hispalense, tradujo del original arábigo al latín el *Fons Vitae* de Avicebrón. No se conserva este original, pero sí hasta cuatro códices de la versión de Gundisalvo:

a) El 14.700 de la Biblioteca Nacional de París (folios 161 *b* á 228 *b*); en vitela; del siglo XIII. Este fué el consultado por Munk (2).

b) El 3.472 (antes 510) de la Biblioteca Mazarina de París; en vitela; del siglo XIV (folios 33 *a* á 79 *a*). Es el descubierto por Seyerlen (3).

c) El 5-25 (libros de D. Fernando Colón; antes U-136-44) de la Biblioteca Colombina de Sevilla; en vitela; de mediados del siglo XIV. Fué hallado por el Sr. Menéndez y Pelayo (4).

d) El códice *Amploniano* (folios 62 *a* á 81 *b*) de la Biblioteca de Erfurt; en vitela; de últimos del siglo XIV

(Hanover, 1858).—S. Sachs: *Carmina sancta Salomonis ibn Gabirol*, etc.; Paris, 1868.—Mrs. Henry Lucas: *Songs of Zion;* London, 1894.—H. Brody: *Shir ha-Shirim;* Berlin, 1897 y siguientes.

El *Chether Malchûth*, en hebreo, consta en el códice 5.484 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Es un manuscrito en 16.° que contiene un *Machsor* ú *Ordo Precum*.

(1) Páginas 318 y 319. — Cf. H. Grauert: *Meister Johann von Toledo;* Münch., 1901.

(2) Cf. la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes;* 30.e année, tome V, série VI; Paris, 1869; pág. 40.

(3) Cf. Aug. Molinier (*Catalogue des mss. de la Bibl. Mazarine,* tomo III; París, 1890; pág 95).

(4) *Historia de los heterodoxos españoles;* Madrid, 1880; tomo I, página 398.—Cf. la segunda edición de esta obra (Madrid, V. Suárez, 1911).

En el *Précis d'histoire de la Littérature espagnole*, de M. E. Mérimée, profesor en la Universidad de Tolosa (Paris, 1908), á la página 15, se citan como obras distintas la «*Source de la Vie* et la *Source de la Science*» de Abengabirol. No necesito advertir que esto es un error evidente.

ó principios del siglo XV. Fué descrito por Guillermo Schum (1).

Tiénese además noticia de un códice que parece perdido. Figuraba hacia el año 1375 en la Biblioteca de los Papas de Avignon, y consta en el Catálogo mandado hacer por los años de 1340 por el Pontífice Gregorio XI. En este Catálogo se cita la obra con el título de *Liber Fontis Vite*, juntamente con un «Gundissalini liber de anima» y una «Algazelis logica». Con ayuda de los cuatro manuscritos citados, el Dr. Clemente Baeumker ha publicado en 1895 una excelente edición crítica del *Fons vitae* (2).

Ya hemos hablado del *Florilegio* hebreo de Abenfalaquera, descubierto por Munk y contenido en un códice del siglo XV de la Biblioteca Nacional de París. Existe también un Compendio de la versión latina de Gundisalvo, que Baeumker menciona con el título de *Epitome Campililiensis* y que consta en el códice 144 de la Biblioteca del Monaste-

(1) *Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt*; Berlin, 1887; págs. 227 y siguientes.—Cf. Cl. Baeumker en: *Philosoph. Jahrbuch hrsg. von* C. Gutberlet, VII; Fulda, 1894; página 182, 2.

(2) *Avencebrolis (Ibn-Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinvm translatvs ab Iohanne Hispano et Dominico Gvndissalino. Ex codicibvs Parisinis, Amploniano, Colvmbino primvm edidit* Clemens Baeumker; Monasterii (Münster), 1895. Formis Aschendorffianis.—Un tomo de XXII × 558 páginas en 4.°, esmeradamente impreso (cuadernos 2 á 4 del tomo I de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* publícados por Baeumker y el Dr. Georg Freih. von Hertling, donde también salió á luz el citado estudio del Dr. M. Wittmann).

Hay traducción castellana, que ocupa los tomos VI y VII de la *Biblioteca de Filosofía y Sociología* que comenzó á publicar en Madrid el malogrado editor y querido amigo mío B. Rodríguez Serra, con este título:

Inb-Gebirol (sic) *(Aven-Cebrol) (filósofo hebreo-español). La Fuente de la Vida. Traducida en el siglo XII por Juan Hispano y Domingo González* (sic) *del árabe al latín; y ahora por primera vez al castellano por* Federico de Castro y Fernández; Madrid, B. Rodríguez Serra, editor.—Dos tomos de 162 × 296 páginas en 8.°, con un interesante y extenso *Estudio preliminar* (no exento, sin embargo, de algunos errores).—Aunque no lleva año, la edición se hizo en 1901. El Sr. Castro tuvo á la vista la edición de Baeumker y el códice de la Colombina.

rio cisterciense de Lilienfeld (Austria). Es en vitela, del siglo XIV, y el texto del Compendio ocupa los folios 170 *b* á 180 *a* (1).

(1) Baeumker publica el *Epitome* á las páginas 341-387 de su edición citada.—Cf. K. Schimek: *Xenia Bernardina. Pars II. Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz.* Tomo I; Viena, 1891; págs. 529 y siguientes.

5

La *Fuente de la Vida.*—Exposición de su contenido.

Empieza el *Fons vitae*, en el códice más antiguo, con el siguiente rótulo: *Liber Fontis Vitae de prima parte sapientiae, id est scientia de materia et forma universali;* lo cual indica ya que en la mente del autor esta obra no es sino la que conceptúa primera parte de la enciclopedia metafísico-científica, que, á su juicio, consta de las tres siguientes:

I. *Ciencia de la materia y de la forma.*

II. *Ciencia de la Voluntad.*

III. *Ciencia de la Esencia primera* (1).

Para establecer esta clasificación, parte Abengabirol de la teoría según la cual «todo lo creado necesita una causa y algún medio entre ellos: la causa es, pues, la esencia primera; lo creado, la materia y la forma; y el intermedio, *la Voluntad*» (2). Ejemplo de materia y forma es el cuerpo humano y su forma (entendiendo por tal la ordenación de sus miembros); ejemplo de la voluntad es el alma; y de la esencia primera, la inteligencia. En el orden didáctico, las tres

(1) Edición Baeumker, págs. 9, 24-26.

(2) «Omni creato opus est causa et aliquo medio inter se. Causa autem est essentia prima, creatum autem materia et forma, medium autem eorum est voluntas.» Pág. 10, 2-4.

ciencias siguen la progresión antes indicada; pero en el genético es todo lo contrario, y la ciencia de la Esencia primera es antes que ninguna otra.

Mas nótese que cabe dividir las cosas en dos grupos, según caigan ó no bajo la inteligencia humana. De las que le es posible conocer, unas conoce necesariamente ó son *per se nota*, y otras no. Para conocer las que son *per se nota*, no se necesita demostración; pero al conocimiento de las que no son conocidas por sí mismas se llega mediante pruebas, ó sea, mediante las reglas del arte dialéctico.

Además, puesto que la parte inteligente del hombre es de todas las suyas la mejor, lo que más le importa es buscar la ciencia; lo que de la ciencia le es más necesario saber, es *que se sepa á sí mismo*, para que por esto sepa en verdad las otras cosas que están fuera de él, porque su esencia es comprenderlo y penetrarlo todo, y todas las cosas están sujetas á su potestad; juntamente con esto debe buscar también la ciencia de la causa final para la que ha sido creado, á fin de que se aplique mucho á ella, porque así se consigue la felicidad.

La *Scientia probationis*, ó sea, el *Ars dialectica*, y la *Scientia de anima*, constituyen, pues, según Abengabirol, propedéutica indispensable para entrar en el estudio de la doctrina acerca de la materia y de la forma. Esto dicho, Abengabirol divide ese estudio en los siguientes tratados:

I. De lo que debe preceder á la determinación *(assignatio)* de la materia y de la forma universal, y á la determinación de la materia y de la forma en las substancias compuestas.

II. De la substancia que sostiene la corporeidad del mundo.

III. De la demostración *(asseveratio)* de las substancias simples.

IV. De la ciencia para entender la materia y la forma en las substancias simples.

V. De la materia universal y de la forma universal.

I. Notorio parece que la esencia del ser universal es múltiple; pero aunque así sea, conviene, sin embargo, en dos cosas en que se sostiene y de que tiene el ser: la *materia universal* y la *forma universal*, raíz y germen de todo. Por naturaleza preceden á todo y en ellas se resuelve todo: la materia primera universal es la más simple y el fin último de toda materia; la forma universal es la más simple de todas las formas y la que une á todas ellas; realizándose esta resolución, no en acto, sino en el concepto (1).

Ahora bien; ¿cómo podremos conocer el ser de la materia universal y el de la forma universal? De dos modos—contesta Abengabirol—: uno universal y común, otro especial y propio.

Fijémonos en el modo universal.

Si es *una* la *materia universal* de todas las cosas, le son inherentes estas propiedades: *ser existente por sí*, *de una esencia*, *sostenedora de la diversidad*, *dadora á todos de esencia y nombre*. En efecto; la materia debe tener *ser*, porque lo que no es materia no puede tenerle; pero se dice *subsistente por sí*, para que la razón no proceda *in infinitum*, lo cual sucedería si la materia no existiese en sí; *de una sola esencia*, porque no indagamos sino una materia de todas las cosas; *sostenedora de la diversidad*, porque la diversidad procede de las formas, y éstas no son existentes por sí; *dadora á todos de esencia y nombre*, porque, siendo sostenedora de todas las cosas, preciso es que esté en todas, y, existiendo en todas, necesario es que dé á todas su esencia y su nombre. En suma: la esencia de la materia no es distinta de la esencia de las cosas que son; «pero las cosas que son

(1) «Non in actu, sed in opinione.» Página 8, 5. Nótese esta afirmación transcendentalísima, que hace de Abengabirol un precursor de Pedro Abelardo, aun cuando el *conceptualismo* de éste no implique el *subjetivismo* que algunos han supuesto.

se hacen distintas de la materia por las formas que se le allegan, esto es, por las diferencias que la dividen, de donde la diversidad que hay entre las cosas que son, no se hace manifiesta sino por formas manifiestas, y, del mismo modo, la diversidad oculta que hay entre ellas no proviene sino de formas ocultas: luego la diversidad no procede sino de las formas de las cosas que son; pero la esencia oculta que recibe esas formas es la materia *primera, universal, una y sin diferencias*».

Son propiedades de la forma universal: *subsistir en otro, perfeccionar su esencia en lo que es y darle el ser*. En efecto; la forma debe *ser sostenida*, porque en otro caso sostendría, y entonces no sería forma, sino materia; y debe *perfeccionar la esencia en que es y darle el ser*, porque lo que la cosa es como tal, no lo es sino por la forma. Y no vale objetar que dijimos antes que la materia tiene ser, porque no lo decíamos sino en cuanto la conferíamos *forma espiritual*. En sí no tiene la materia el ser que posee cuando se le junta la forma, y éste es el ser efectivo *(in effectu)*. Por lo demás, cuando decimos que la materia tiene ser, no le posee más que *en potencia*.

Reparemos ahora en el modo *especial*.

Si nos fijamos en las cosas naturales *particulares*, por ejemplo: en los animales, vegetales y minerales, y en las particulares artificiales, verbigracia: la estatua, el lecho, observaremos que constan de materia y de forma. La misma consecuencia se saca de la observación de las cosas naturales *universales*, que son los cuatro elementos, porque cada uno de ellos tiene su forma, la cual es accidental y no subsistente por sí, lo que compele á afirmar que, además de aquellas formas sensibles, hay otra que les es común. Estas formas universales se resuelven en un sujeto, lo cual se prueba teniendo en cuenta que la generación se hace por los contrarios, y que si no hubiera alguna cosa sujeto de los contrarios, resultaría *que hay substancia de no-substan-*

cia, y que lo que no es substancia sería anterior á la substancia. En efecto; alguno de los elementos, que es substancia, se hace de otro de los elementos; igualmente los animales, los vegetales, las piedras, son substancias y se hacen de los elementos; y si no hubiera aquí sujeto en que se hiciese la generación y cosa de que la generación se ha hecho, anterior á lo que se engendrara de ella, seguiríase lo que antes dijimos.

Si los elementos son diversos como tales y semejantes en cuanto cuerpos, preciso es que *el cuerpo* sea el sujeto de las formas de los elementos. Este cuerpo es, por tanto, *uno* con cuatro formas, y es á la vez sujeto de tales formas universales, á la manera que los elementos son sujetos de las formas particulares. La forma que se sostiene en el cuerpo del *cielo* será al modo de las formas universales subsistentes en los cuerpos elementales; pero no es lo mismo el cuerpo del cielo que el de los elementos: uno y otro convienen en la *cantidad;* mas la diferencia está en que el cuerpo del cielo no recibe cualidades de los elementos, ni generación ni corrupción, y en que la forma del cielo es diversa de las formas de los elementos.

Hay, pues, *cuatro modos* de la materia y otros cuatro de la forma: materia particular artificial; materia particular natural; materia universal natural, que recibe la generación; y materia celeste; y en cada una de estas materias, su forma sustentada en ella.

En conclusión, afirma Abengabirol:

EN LAS COSAS SENSIBLES NO HAY SINO MATERIA UNIVERSAL, ESTO ES, EL CUERPO; Y FORMA UNIVERSAL, Ó SEA, TODO LO QUE SE SOSTIENE EN ESE CUERPO.

II. Se ha dicho en el primer tratado que lo compuesto de materia y forma se divide en dos: uno la substancia compuesta corpórea, y otro la substancia simple espiritual; y que la substancia corpórea se subdivide en otras dos: la *materia corpórea*, sustinente de la forma de las cualidades,

y la *materia espiritual*, que sostiene la forma corporal. En este segundo tratado, se propone Abengabirol indagar lo que sea la materia corporal, ó sea, la substancia que sostiene *(sustinet)* la corporeidad del mundo.

El cuerpo es una esencia *figurada* y *coloreada*, con otros accidentes, que vienen á ser formas en él sostenidas como en su materia. Pero al mismo tiempo que *materia* de estas formas accidentales, el *cuerpo* en sí mismo es substancia compuesta de materia y forma; y la relación de la corporeidad con la materia que la sostiene, será como la relación de la *forma universal* de figura y de color con la corporeidad que la sustenta. Debe, pues, haber *una materia no sensible* que sostenga la forma del cuerpo. Todo está enlazado en el mundo por esa doble relación material y formal: «imagina, por orden, las cosas que son; de ellas, unas sostienen y otras están sostenidas; toma en ellas como dos términos extremos: el superior, conteniéndolo todo como la materia universal, es materia sólo sustinente; el inferior, como la forma sensible, es forma sólo sostenida; de los que están en medio, el que fuere más elevado y sutil, será materia del más inferior y más denso, y éste será su forma. *Según esto, la corporeidad del mundo, que es materia manifiesta que sostiene las formas que en ella están sostenidas, debe ser forma sustentada en la materia oculta de que tratamos, y esta materia será también forma de lo que la siga, por donde venimos á la materia primera, que todo lo contiene.*»

Que el cuerpo supone una materia sustentadora de la corporeidad, se comprenderá teniendo en cuenta que al decir de aquél que posee color, figura, longitud, anchura y peso, establecemos *una cosa* que es coloreada, figurada, larga, ancha y pesada. Determinados color y figura pueden faltar en el cuerpo; pero no se le concibe á éste sin *el* color ó *la* figura.

En la esfera de lo sensible, el orden de las materias es el

siguiente: la materia particular natural subsiste en la universal natural; ésta en la materia universal celeste; la materia universal celeste en la universal corporal, y ésta en la universal espiritual. Análogo es el orden de las formas.

Así, la materia que sostiene todas las cosas sensibles, ó sea, la *cantidad* y demás accidentes que la acompañan, es una, porque todas aquéllas se resuelven en ésta. A pesar de eso, la inteligencia las separa, aunque estén unidas en el ser. Pero es difícil comprender cómo esta separación de las cosas tiene lugar.

Si la inteligencia está sobre todas las substancias, preciso es que las comprenda; y si las comprende, que todas estén en ella y que ella las contenga (1). Además, si la ciencia de la inteligencia de las formas de las cosas no es sino porque ellas la están unidas, y la *unición* no es sino que ella las recibe, síguese de aquí *que la inteligencia es receptible de las formas de todas las cosas;* y siendo estas formas diversas, la inteligencia será receptible de formas de cosas diversas. Pero si todo lo que es receptible de una forma en acto, no es receptible en acto de diversas formas, síguese de aquí que la inteligencia no es receptible de una sola forma en acto, ó sea, que *carece de forma apropiada.* Admitida la consecuencia, y reconocido que la inteligencia es la que aprehende siempre las formas de todo, preciso es que las formas de todas las cosas sean para ella formas de

(1) «Omnis intelligentia intelligit essentiam suam; quod est quia intelligens et intellectum sunt simul; cum ergo est intelligentia intelligens et intellectum, tunc procul dubio videt essentiam suam, et quando videt essentiam suam, scit quod intelligit per intelligentiam essentiam suam, et quando scit essentiam suam, scit reliquas res quae sunt sub ea, quoniam sunt ex ea.» *Liber de Causis,* §. 12 *(Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen* Liber de Causis. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von Otto Bardenhewer. Freiburg im Breisgau, 1882; página 175.)

esencia; y como á la vez son distintas en la inteligencia, es necesario que también sean distintas en sí mismas (1).

La inteligencia y los sentidos son, pues, causas de aprehender la distinción de las formas de las cosas, y podemos concluir que: todas las cosas que comprenden los sentidos y la inteligencia, de las formas de aquellas (2) que son, están separadas en sí mismas, como lo están en el sentido y en la inteligencia, aunque no se hallen separadas en el ser (porque todas las cosas que son, están unidas y conjuntas).

La *materia universal*, por la que subsisten las cosas sensibles, en la que se encuentran, en la que mudan, á la que se refieren, por la que comienzan y á la que vuelven, *es la misma substancia que sostiene los nueve predicamentos* (3), y estos nueve predicamentos son la forma universal subsistente en ella. Esa substancia no es de tanta dignidad como otras substancias inteligibles, porque está colocada en el extremo inferior de ellas, y porque es *pasiva*, cuando las demás son *activas*. En efecto; no sólo la cantidad la impide obrar, sino que también su esencia está impedida para mo-

---

(1) Falaquera sintetiza de esta suerte el razonamiento:

וכשלא יהיה לשכל צורה מסוגלת בעצמו והיה משיג לכל הצורות תמיד התחייב מזה שיהיו צורות כל הדברים צורות לעצמו וכשיהיו כל הצורות צורות לעצם השכל והיו מפורקות אצל השכל התחייב מזה שיהיו מפורקות בעצמיהן:

.(II, 7)

«Como el entendimiento no tiene forma propia y comprende siempre todas las formas, resulta de aquí que las formas de todas las cosas son las formas de su substancia. Ahora bien; como todas las formas son formas para la substancia del entendimiento, y, sin embargo, son distintas para el entendimiento, síguese que son distintas en sí mismas.»

(2) Baeumker y el traductor castellano del *Fons vitae* leen aquí «eorum» (página 32, 26). Entendemos que debe leerse «earum».

(3) La cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, la posesión, la acción y la pasión. (Vid. nuestro artículo: *Sobre el hilo conductor de las categorías aristotélicas*, en el fascículo II del *Archivo de Historia de la Filosofía*; Madrid, 1907.)

verse, porque está muy apartada del origen y raíz del movimiento, y porque no desciende hasta ella la virtud del que todo lo hace y todo lo mueve, para que ella se haga moviente y agente; sucede por esto ser quieta, no moviente; y cuando es movida, padece. La señal de que la cantidad impide el movimiento de la substancia en que subsiste, se hace patente en las cosas, porque todo cuerpo, cuanto más aumenta en cantidad, es más grave para moverse y más pesado, y es manifiesto que lo que crece con el incremento de otra cosa distinta de ello, es preciso que sea por esta cosa, y puesto que la pesadez del cuerpo aumenta por el incremento de su cantidad, consta por ello que la cantidad es la causa eficiente del peso y la que impide el movimiento.

A la substancia de que venimos hablando—dice Abengabirol—unas veces la nombramos *substancia* y otras *materia*. La diferencia—continúa—entre el nombre de substancia y el de materia, estriba en que el de materia sólo conviene á lo que está dispuesto á recibir forma, aunque todavía no la reciba; pero el nombre de *substancia* conviene á la materia cuando ya recibe alguna forma, *y por esta forma se hace propiamente substancia*. Sin embargo, el nombre más conveniente para el sujeto que sostiene la forma del mundo es el de *materia* ó *hyle*, porque no la consideramos sino despojada de la forma del mundo que se sostiene en ella, y porque así la recibimos en nuestra inteligencia; como dispuesta á recibir la forma del mundo, es conveniente que la llamemos materia; así como el oro, despojado de la forma del sello, pero preparado para recibirla, es la *materia* del sello, ínterin no recibe la forma del sello, pero cuando la recibe se llama *substancia*.

De todos modos, esta última es *la que sostiene la forma de la cantidad*, y proviene de otra substancia más elevada que ella, que es la substancia de la *Naturaleza*. Ambas tienen una esencia común, porque toda cosa que recibe de otra

algún signo que tiene su ser en ella, ha de guardar con ella alguna conveniencia; pero la substancia recibe de la naturaleza figuras y colores: luego es preciso que haya alguna conveniencia entre la naturaleza y la substancia.

La substancia en sí misma no tiene cualidades, porque todas se contienen en los predicamentos que subsisten en ella; «pero si alguien dijera que la simplicidad de la substancia y la sustentación de los accidentes sea cualidad suya, no andaría muy lejos de la verdad, porque aunque estimáramos la substancia despojada de sus accidentes, no podría ser que no tuviese alguna forma además de los accidentes que se le asignan y por la cual discrepe de ellos».

El *porqué* de esa substancia pertenece á la *ciencia de la Voluntad*, pues ésta es la que mueve toda forma subsistente en la materia y la introduce hasta en el último extremo de la misma, *y la que todo lo penetra* y *todo lo contiene;* y la forma es la que la sigue y la obedece.

En cuanto al sitio que la substancia ocupe, ha de advertirse que no toda cosa necesita lugar corpóreo para su estado ó para su ser, porque lo que no es cuerpo y es substancia simple, no está sino en la causa que lo sostiene, y esta causa debe ser simple y adecuada á ella. La substancia en sí no es cuerpo que necesite lugar, sino que es *lugar de la cantidad*, porque la sostiene. No es, pues, ilícito decir que la substancia que no es cuerpo es lugar del cuerpo, porque es sustinente de él; como tampoco es ilícito decir que el cuerpo sea lugar de lo que no es cuerpo, como color y figura, línea, superficie y demás accidentes corporales, porque la determinación del lugar conocido es la aplicación de dos cuerpos, y estos accidentes no son cuerpos *(quia intentio loci noti est applicatio duorum corporum, et haec accidentia non sunt corpora)*.

Procura demostrar luego Abengabirol que la esencia de la substancia está dentro de la esencia de la cantidad y dentro de todas sus partes, y halla que el término simple en

que el cuerpo es divisible, se divide en *substancia* y *accidente*. Y no repugna decir que la parte mínima de las partes sea divisible, porque es imposible llegar á parte que no se divida, pues que todas las longitudes de los cuerpos son divisibles hasta lo infinito, lo cual es preciso, porque es imposible que algo se resuelva en un género que no sea el suyo; si, pues, la parte de la cantidad propuesta se resolviera en partes que no se dividiesen, preciso sería que esa parte, ó no fuese, ó fuese substancia simple, y una ú otra cosa de éstas que se dijera sería repugnante.

Cada una de las partes de la cantidad de la substancia del mundo subsiste en materia, entre otras razones, porque la menor parte de la cantidad es forma, y toda forma, para existir, necesita una materia que la sostenga: luego la menor parte de la cantidad ha menester de una materia que la sustente.

Ahora bien; ¿qué es esta *cantidad?*

«La forma existente en la materia—escribe Abengabirol—que perfecciona la esencia de toda cosa, y por la que es hecha cada una de las que son, es la *Unidad*, proveniente de la primera unidad que la creó; porque la primera unidad, que es unidad para sí misma, fué creadora de otra unidad que está bajo ella; y porque esta unidad fué creada por la primera unidad verdadera, que no tiene principio ni fin, ni mutación, ni diversidad, necesario fué que la unidad creada tuviera principio y fin por ella, y que le sobrevinieran la mutación y la diversidad; y por esto se hizo desemejante de la unidad primera perfecta que la hizo. Y porque esta unidad, según lo que dije, es opuesta á la unidad perfecta verdadera, y le sobrevienen la multiplicidad, la diversidad y la mutabilidad, fué necesario que fuese divisible, teniendo varios órdenes. Y así, la unidad que fuere más cercana á la unidad primera verdadera, formará una materia más unida y más simple; y, por el contrario, cuanto más lejana estuviere de la primera unidad, más múltiple y más compuesta

será (1). Y de esta suerte, la unidad que lleva al ser la materia de la inteligencia es una y simple, no divisible ni multiplicable esencialmente; y si es divisible, lo es accidentalmente. Luego esta unidad es más simple y más unida que las demás unidades que llevan al ser las demás substancias, porque está apegada á la primera unidad que la hizo. *Por eso la substancia de la inteligencia ha sido hecha comprendedora de todas las cosas por la unidad de su esencia que la llevó al ser, porque su unidad es comprendedora de todas las unidades que constituyen la esencia de todas las cosas;* esto es, porque las esencias de las unidades que subsisten en las partes de la materia—digo *unidades*, es á saber: las formas de todos los géneros y de todas las especies é individuos—tienen ser y existir en la esencia de la unidad primera, pues todas las unidades se engendran de la primera unidad creada, y la primera unidad creada hace subsistir sus esencias, porque las esencias de las unidades múltiples no comenzaron sino por la esencia (2) de la unidad de lo Uno; y así, las formas de todas las cosas tienen ser en la forma de la inteligencia, siendo subsistentes en ella y unidas á ella, y la forma de la inteligencia es quien las sostiene y las une, porque la unidad simple de ella es por sí conjuntora de todas las unidades, y las formas de todas las cosas no son sino unidades aumentadas» (3).

---

(1) «Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum; et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni vero in quo non est multitudo aliquorum modorum; et esse creatum. quamvis sit unum. tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicitatem.» *(Liber de Causis,* edición Bardenhewer, § 4.)

(2) Munk traduce «substance», y hace notar que el vocablo hebreo עצם se emplea á la vez por los traductores hebreos para trasladar las palabras arábigas جوهر, *substancia*, y ذات, *esencia*.

(3) La importancia de estas observaciones me mueve á transcribirlas íntegramente (edición Baeumker, págs. 60-62):

«Dico quod forma existens in materia quae perficit essentiam omnis rei et per quam factum est unumquodque quicquid est, est unitas, ueniens a prima

En resumen: «*la cantidad subsistente en la substancia, está formada por la conjunción de las unidades multiplicadas, y por eso se ha dicho que la composición del mundo no proviene sino del delineamiento de los números y de las letras en el aire*» (1). El cuerpo, en su composición, es comparable al número en la suya; porque para componer el número empezamos por 1, y multiplicando por su multiplicación se hace el 2, y duplicando el 2, el 4, y duplicado el 4, se hace el 8; é igualmente en el cuerpo se comienza por el punto, que es comparable á la unidad, y cuando le alargamos

---

unitate quae creauit eam; hoc est, quia prima unitas. quae est unitas sibi ipsi, fuit creatrix alterius unitatis quae est infra eam, et quia haec unitas fuit creata a prima unitate uera, quae unitas non habet principium neque finem neque mutationem nec diuersitatem: necesse fuit ut unitas creata ab ea habeat principium et finem, et adueniat ei mutatio et diuersitas; ac per hoc facta est dissimilis ab unitate perfecta prima quae fecit eam, et quia haec unitas secundum hoc quod dixi est opposita unitati perfectae uerae, et aduenit ei multiplicitas et diuersitas et mutabilitas: necesse fuit ut esset diuisibilis, habens uarios ordines, et quaecumque unitas fuerit propinquior unitati uerae primae, materia formata per illam erit unitior et simplicior; et e contra, quanto remotior fuerit a prima unitate, erit multiplicior et compositior. et ideo unitas quae duxit ad esse materiam intelligentiae est una simplex, non diuisibilis nec multiplicabilis essentialiter; sed si est diuisibilis, accidentaliter est. ergo haec unitas est simplicior et unitior ceteris unitatibus quae ducunt ad esse ceteras substantias, ideo quia cohaeret primae unitati quae fecit eam. et ideo substantia intelligentiae facta est comprehensibilis omnium rerum per unitatem essentiae suae quae eam duxit ad esse, quoniam unitas eius est comprehendens omnes unitates quae constituunt essentiam omnium rerum. hoc est, quia essentiae unitatum quae subsistunt in partibus materiae —unitates dico: scilicet formae omnium generum et omnium specierum et indiuiduorum—habent esse et existere in essentia unitatis primae, quoniam omnes unitates multiplicantur ex prima unitate creata, et prima unitas creata facit subsistere essentias earum, quia essentiae unitatum multiplicium non coeperunt nisi ex essentia unitatis unius; et ideo formae omnium rerum habent esse in forma intelligentiae, subsistentes in illa et coniunctae illi, et forma intelligentiae est sustinens illas et coniunctrix illarum, quia unitas simplex eius per se est coniungens omnes unitates, et formae omnium rerum non sunt nisi unitates augmentatae.»

(1) «Quantitas subsistens in substantia effecta est ex coniunctione unitatum multiplicatarum; ac per hoc dictum est illud, quod compositio mundi non euenit nisi ex lineamento numeri et litterarum in aëre.» (Página 63, edición Baeumker.)

á otro punto, por la duplicación del punto que es comparable á la unidad, se hace la línea, que tiene dos puntos y que es comparable al número dos, y de su duplicación se hace la superficie, que tiene cuatro puntos y que es comparable al número cuatro, y de su duplicación, el cuerpo, que tiene ocho puntos y es comparable al número ocho. Asimilaremos, pues, el número discreto y la cantidad continua en composición y resolución, porque la composición de cada uno no nace sino de perfectas duplicaciones, y por esto se significa que una es la raíz de ellos, porque son compuestos de una cosa y se resuelven en una. Y también porque, cuanto más juntas y comprimidas tuviere el cuerpo sus partes, será más denso y tendrá más cantidad, como la piedra; y, por el contrario, cuanto más esparcidas y sueltas las hubiere, será más sutil y de menos cantidad, como el aire; con lo que se significa que no viene á la substancia sino por la unión y compresión de sus unidades en ella.

La causa de la mutación de lo Uno simple, de su simplicidad y espiritualidad á la composición y corporeidad, es el alejamiento del origen de la unidad y la imposibilidad de que la substancia reciba una forma fuera de esta forma. Pero no estamos autorizados para afirmar que *la forma de las substancias simples* esté compuesta también de muchos unos, porque ningún uno admite división, y aquella forma es una. No podría dividirse, porque esta forma no es Uno *en cantidad*, sino por la substancia que es sujeto de ella; y todos los *unos* de que se compone la cantidad, se reúnen en la forma de uno y no se diversifican sino en el sujeto de ellos. La materia necesita tener lo uno para su unión; lo que tiene necesidad de uno para su unión no está unido por sí: luego la materia no está unida por sí; y porque la materia no está unida por sí, estará separada por sí.

Así, pues, en las *substancias sensibles universales* y *particulares* no hay más que materia y forma, que es lo que se quería demostrar. Semejantemente ha de ocurrir en las *subs-*

tancias inteligibles universales y particulares, ó sean: «las substancias espirituales que contienen la sostenedora de los nueve predicados, que son la *naturaleza*, las *tres almas* y la *inteligencia*». La existencia de la substancia corporal universal en la substancia espiritual universal, puede compararse con la existencia del cuerpo en el alma, porque así como el alma contiene y sostiene al cuerpo (1), así la substancia espiritual universal contiene y sostiene al cuerpo universal del mundo; y así como el alma es por sí distinta del cuerpo, y está unida, no continuada, con él, así la substancia espiritual es distinta por sí del cuerpo del mundo, y si bien está unida á él, no es continuación suya.

Pero ¿existen acaso esas *substancias inteligibles?*

III. En número de *cincuenta y seis* son las pruebas que Abengabirol aduce para demostrar que entre el primer hacedor *alto y santo* y la substancia que sostiene los nueve predicamentos, hay una substancia media; y aun algunas de aquéllas se subdividen en otras. Reproduciremos las siguientes:

A) El primer hacedor es el principio de todas las cosas, y la substancia que sostiene los nueve predicamentos es la última: luego el primer hacedor dista de la substancia que sostiene los nueve predicamentos. Ahora bien; toda distancia tiene un medio: luego entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los nueve predicamentos, hay un medio. La prueba de que toda distancia tiene un medio, es que si entre los distantes no hubiese algún medio, serían *uno* y no

(1) «... quia sicut *anima continet corpus* et sustinet illud...» Obsérvese que ésta es exactamente la doctrina de Liciniano de Cartagena, en su epístola á Epifanio, citada en el tomo I de la presente HISTORIA, donde se lee (página 431): «... non anima continetur à corpore, sed *anima continet corpus*. Si ab anima regitur, si *vivificatur*, quanto magis et continetur?» Hasta en escritores de distinta religión y raza mantiénese viva la tradición hispánica. Y (¡véase cómo las gastamos en esta tierra!), sin embargo, hay por Castilla ciertos escritores que aseguran que por el mero hecho de ser algo genuinamente español, «ha de ser *forzosamente* malo».

estarían distantes. Así, el *espíritu* es el medio entre el *alma* y el *cuerpo*.

B) Toda substancia es simple ó compuesta; pero lo simple es anterior á lo compuesto, pues que lo simple es causa de lo compuesto; la substancia que sostiene los nueve predicamentos es compuesta: luego la substancia simple es anterior á ella.

C) Ningún hacedor hace sino lo semejante á él, y la substancia simple es semejante al primer hacedor: luego el primer hacedor no hace sino la substancia simple.

D) Si entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos no hay medio, preciso es que el primer hacedor sea por sí el hacedor de la substancia; y si el primer hacedor fuere el hacedor de la substancia por sí, entonces esta substancia estuvo siempre unida á Dios; pero esta substancia no existió siempre; luego no es hecha de la esencia del primer hacedor; luego el primer hacedor no es el hacedor por sí de la substancia, y no siendo el primer hacedor por sí su hacedor, es preciso que haya un medio entre ellos. Mas si alguno dijere que no hay medio entre ellos, preciso es que convertida esta proposición sea verdadera, que es, que si entre el hacedor primero y la substancia que sostiene los predicamentos no hubiera medio, el hacedor no sería por sí hacedor de la substancia; pero ya dijimos antes que si entre el hacedor primero y la substancia no hubiere medio, necesario es que sea hacedor de ella por sí: luego sería hacedor y no hacedor por sí juntamente, lo que es imposible.

E) El hacer del primer hacedor es *crear algo de la nada* (1); la substancia que sostiene los predicamentos es compuesta de sus simples: luego no es creada de la nada.

F) Todo lo que es, tiene lo diverso de lo que se le opone; la substancia que sostiene los predicamentos es tarda en el movimiento, porque su movimiento está en el tiempo: lue-

(1) «Facere factoris primi est creare aliquid ex nihilo...» (III, 3.)

go debe haber otra substancia más veloz, *cuyo movimiento está en el no tiempo* (1), y ésta es la substancia media entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos.

G) Toda substancia media entre dos substancias, las toca; la substancia del alma toca á la substancia de la inteligencia, y la substancia que sostiene los predicamentos la toca á ella: luego la substancia del alma es media entre la substancia de la inteligencia y la que sostiene los predicamentos.

H) Las substancias simples, como el *alma* y la *inteligencia*, son formas de las substancias compuestas; pero toda forma es contenedora de lo formado: luego las substancias simples son contenedoras de las compuestas; la substancia que sostiene los predicamentos es compuesta: luego la simple es contenedora de ella. Todo lo que es, cuanto más superior, más semejante es á la forma: luego lo superior debe ser forma de lo inferior; la substancia simple es superior á la compuesta: luego la substancia simple es forma de la compuesta; la substancia que sostiene los predicamentos es compuesta: luego la simple es forma de la substancia que sostiene los predicamentos. El alma y la inteligencia son substancias simples; toda substancia simple es contenedora de las compuestas: luego el alma y la inteligencia son contenedoras de la substancia que sostiene los predicamentos; todo lo que contiene algo es superior á lo contenido: luego el alma y la inteligencia son superiores á la substancia que sostiene los predicamentos.

Ch) Si el primer hacedor es hacedor sin tiempo, preciso es que el primer paciente de él sea paciente sin tiempo; pero el primer hacedor es hacedor *sin tiempo:* luego su primer paciente es paciente sin tiempo; antepondremos esta conclusión, y diremos: necesario es que el primer paciente sea pa-

(1) «... cuius motus est in non-tempore.» (III, 3.)

ciente sin tiempo; la substancia que sostiene los predicamentos no es paciente sin tiempo: luego la substancia que sostiene los predicamentos no es paciente del actor primer.

I) Lo que mueve á la substancia que sostiene los predicamentos no mediando nada, no puede ser infinito, porque no puede ser que no mueva por sí ó por accidente; si la mueve *por su esencia*, y su esencia es infinita, no es posible que el movimiento que salga de ella sea finito; pero el movimiento de la substancia es finito: luego la esencia que la mueve no es infinita; y si la mueve *por accidente*, tampoco su esencia es infinita, porque á lo que es infinito no llega el accidente. La prueba de esto se hace del siguiente modo: la cosa que es infinita no muda, y todo á lo que llega el accidente muda: luego á la cosa infinita no llega el accidente; luego no es posible que lo que mueve la substancia no mediando nada sea infinito; luego es finito; anteponemos ésta, y decimos: lo que mueve la substancia que sostiene los predicamentos no mediando nada, es finito; el primer hacedor es infinito: luego el primer hacedor no es el que mueve la substancia no mediando nada. Lo mismo en otro orden: si el motor de la substancia no mediando nada es infinito, el movimiento de la substancia es infinito; pero no es posible que el movimiento de la substancia sea infinito, porque su substancia es finita: luego no es posible que el motor de la substancia sin mediador sea infinito. Añadamos luego esto á la conclusión: el primer hacedor es infinito: luego no es posible que el primer hacedor sea el motor de la substancia no mediando nada.

J) La substancia que es paciente del primer hacedor, no puede ser sino móvil ó inmóvil, y es imposible que no sea móvil, porque el primer hacedor es moviente (1), y si el

(1) Pero nótese que, además, según Abengabirol, el primer hacedor «no está en potencia *ni en acto» (factor primus non est in potentia nec in effectu)*. (III, 4.)

paciente de él no fuera móvil, él no sería moviente: luego es necesario que el paciente del primer hacedor sea móvil. De donde, ó es móvil en el tiempo, ó en el no tiempo, y es imposible que sea móvil en tiempo, porque su motor es motor en el no tiempo. Y la argumentación de esto será de este modo: El primer motor es motor en el no tiempo; lo que es movido por el moviente en el no tiempo, se mueve en el no tiempo: luego lo que es móvil por el primer motor, es móvil en el no tiempo; la substancia que sostiene los predicamentos no es móvil en no tiempo: luego la substancia que sostiene los predicamentos no es móvil por el primer motor.

Mediante éstas y otras pruebas análogas, concluye Abengabirol que entre el primer hacedor y la substancia que sostiene los predicamentos, *hay otra substancia intermedia*.

Pero ¿cuál es el ser de esta substancia intermedia?

Evidente es—dice Abengabirol—que hay *acción* de unas cosas en otras. Ocurre esto por la causa altísima universal, ó sea, por la virtud que todo lo mueve y hace por sí. Es preciso, pues, que la forma universal, hecha por esa virtud, sea también agente por sí. La materia universal, por su parte, es receptible de la acción de la forma.

La forma procede del primer hacedor, «fuente que contiene, rodea y comprende todo lo que es», y el signo más evidente de ello es que lleva en su naturaleza el darse y conferirse cuando encuentra materia receptible de ella. Todo lo que tiene forma es agente para sí y para su especie, cuando encuentra materia receptible de él; y si las substancias simples están más allá de la que sostiene los predicamentos, es menester que sean agentes para éstos de sus formas. Las substancias simples son conferidoras de sí mismas, de sus fuerzas y de sus formas, porque si la cantidad retiene á la substancia de que se confiera, por lo mismo, nada hay que prohiba á las substancias espirituales que den sus formas y atribuyan sus fuerzas. Mientras las substan-

cias corpóreas son impotentes para estar en todas partes, y débiles para penetrar, *la substancia simple, esto es, la substancia del alma universal, está difundida por todo el mundo;* y otro tanto acontece con la *substancia de la inteligencia*, y mucho más con la *virtud de Dios santo*, que todo lo penetra.

Así, en la substancia corporal, todas las formas sensibles son de la acción de la substancia inteligible espiritual. La materia que recibe estas formas sensibles, está próxima en naturaleza á la corporeidad; pero tales formas existen *en la substancia espiritual* de un modo más simple que en la materia. «Ejemplo—añade Abengabirol—del flujo ó de la deducción de la forma de la substancia simple espiritual, y de su acción en la materia corpórea, es la luz del sol, que es infundida en el aire y penetrante de él, y, sin embargo, todavía no aparece hasta que, por su sutileza, encuentra un cuerpo sólido como la tierra, y entonces se manifiesta sensiblemente la luz, porque no puede penetrar sus partes ni difundirse por ellas, y se detiene en la superficie del cuerpo.» Según este orden, nos elevamos á conocer que toda forma que se sostiene en la materia universal tiene ser en la esencia de la virtud que se la da, esto es, en la VOLUNTAD, ser más simple que la materia primera que la recibe.

Hasta *sesenta y tres* pruebas se insertan luego en el libro III de la *Fuente de la Vida*, para demostrar que las formas sostenidas en la substancia compuesta *están impresas en ella por la substancia simple* más elevada. Citaremos las siguientes:

A) La substancia compuesta es receptible de las formas, y todo lo que es receptible de las formas no las recibe sino de un agente que las lleva en sí: luego la substancia compuesta no recibe las formas sino de un agente que las lleva á ella. Además, la substancia simple obra en la substancia compuesta: luego ésta recibe formas de la substancia

simple. Cuando algo recibe algo de otro, lo recibido es paciente, en el recipiente, de aquel de quien lo recibe: luego las formas que recibe la substancia compuesta son pacientes de la substancia simple; lo que es paciente en alguno de otro, está en la cosa agente: luego las formas que recibe la substancia compuesta están en la cosa agente, y aquello que las hace es substancia simple: luego las formas que recibe la substancia compuesta están en la simple.

B) Si la substancia compuesta no adquiere de la simple movimiento, fuerzas, figura, esta substancia simple, ó no tiene ser, ó no es agente; pero la substancia simple tiene ser y es agente: luego la compuesta adquiere de la simple figura, fuerzas y movimiento (1).

C) En todo compuesto de dos, uno de ellos puede ser por sí; el cuerpo es compuesto de substancia y forma: luego la forma puede ser por sí, sin substancia corporal. Además, la forma puede ser por sí sin substancia corporal; la forma no es en lo no sustinente: luego la forma se encuentra en un sustinente que no es substancia corporal. Añádase que, además de la substancia corporal (2), no hay otro sustinente que la substancia simple: luego la forma se encuentra en la substancia simple.

D) *a)* Toda substancia espiritual tiene forma, y toda substancia espiritual es sutil; de todo lo sutil fluye su forma: luego de la substancia espiritual fluye su forma.

b) De la substancia espiritual fluye su forma (3); todo aquello de que fluye su forma, reverbera su misma forma en el opuesto que es receptible de él: luego la forma espiritual reverbera en el opuesto que es receptible de él.

c) Toda forma que reverbera en su receptible, es pene-

(1) La fuerza lógica de los argumentos de Abengabirol es, como se ve, bastante escasa; pero les reproduzco tales como constan en el texto.

(2) La que sostiene los nueve predicamentos.

(3) «Forma substantiae simplicis fluit *necessario.*» (III, 20; pág. 127.)

trante y circundante de él, cuando su substancia es sutil: luego la forma espiritual de la substancia penetra á la que sostiene los predicamentos y la circunda.

d) La forma de la substancia espiritual penetra y circunda la que sostiene los predicamentos; la forma que se sostiene en la substancia que sostiene los predicamentos, les penetra y la circunda: luego la forma que se sostiene en la substancia que sostiene los predicamentos, es una forma de la substancia espiritual.

E) Lo uno es la raíz de lo múltiple; la substancia simple es una: luego la substancia simple es la raíz de lo múltiple; las formas que se sostienen en la substancia compuesta son muchas: luego la substancia simple es la raíz de las formas que se sostienen en la compuesta.

F) La cantidad es multitud; la multitud está compuesta de unos: luego la cantidad está compuesta de unos; pero los unos son compuestos del uno simple: luego la cantidad está compuesta del uno simple; pero el uno simple está en la substancia simple (1): luego la cantidad está compuesta del uno de la substancia simple.

G) La substancia simple es de esencia interminable; todo lo que es de esencia interminable, su esencia es extensa: luego la esencia de la substancia simple es extensa. Además: todo aquello cuya esencia es extensa, su esencia está en todas partes (2): luego la esencia de la substancia simple está en todas partes; todo aquello cuya esencia está en todas partes, está unido con todo lo que se comprende en lugar; pero la substancia compuesta es todo lo que se comprende en lugar: luego la esencia de la substancia simple está unida con la substancia compuesta.

(1) «Forma autem simplicis substantiae una est.» (III, 19; pág. 123.)

(2) «Omne cuius essentia extensa est, essentia eius ubique est.» (III, 20; página 127.) Nótese esta afirmación acerca de la omnipresencia de la esencia extensa, precedente innegable del pensamiento espinosista.

H) El alma es móvil; lo móvil es causa de lo quieto: luego el alma es causa de lo quieto; la substancia compuesta es quieta: luego el alma es causa de la substancia compuesta; la substancia compuesta y las formas en ella sostenidas se encuentran juntamente: luego el alma es causa juntamente de la substancia compuesta y de las formas que en ella se sostienen.

I) Todo lo que es receptible de muchas formas, no tiene en sí una forma que le sea propia; la substancia simple, como el *alma*, la *inteligencia*, la *naturaleza*, la *materia*, es receptible de muchas formas: luego ninguna de ellas tiene en sí forma que le sea propia (1).

J) Las cosas sensibles están en el alma simplemente, porque sus formas están en ella sin sus materias; igualmente las formas de las cosas están en la inteligencia en su ser más simple y más común: luego las formas inferiores deben estar todas en las superiores, grado por grado, *hasta que se llegue á la forma universal*, en la cual se halla la colección de todas las formas, excepto que aquellas formas residen en no lugar, éstas en lugar; aquéllas están unidas con la unión de la substancia espiritual, y éstas se encuentran dispersas con la dispersión de la substancia corporal.

K) Si la forma particular, sustentada en la materia particular, subsistiere en la substancia del alma particular, despojada de la materia que la sostiene, también debe la forma universal, que se sostiene en la substancia del alma universal, despojada de la materia universal, estar sustentada en la substancia del alma universal, despojada de la materia universal, esto es, de la substancia compuesta que la sostiene; lo mismo debe decirse de las formas del alma universal que se sostienen en otra substancia más elevada que ella, por donde se llega á la substancia primera que

(1) Entiende Abengabirol que *todas las formas están en la esencia del alma.* (Prueba 41.)

todo lo sostiene; porque si así es la forma particular, la forma universal lo será igualmente.

Con éstas y otras pruebas demuestra Abengabirol que las formas que se sostienen en la substancia compuesta, están impresas en ella por la substancia simple más elevada y proceden de ésta; pero al discípulo se le ocurre una grave dificultad: «¿Cómo es posible—dice—que, siendo tan grandes y tan variadas las formas de este mundo sensible, estén en la substancia del alma y de la inteligencia?»

«No es posible—contesta el maestro—que la forma de la cantidad, la figura, el color y las cuatro cualidades estén en la substancia simple cual están en la substancia compuesta, porque de esto se seguiría que la substancia simple era semejante en su forma á la compuesta; pero estas formas residen en la substancia simple de otro modo más sutil y simple, y son como formas separadas de la materia y percibidas por el alma y despojadas de sus substancias; estas formas son, pues, más sutiles y más simples que las que se sostienen en sus materias, porque se sostienen en la esencia del alma, despojadas de la materia corporal; y porque estas formas simples tienen fuerzas fluyentes (1), preciso es, según la antedicha demostración de ellas, que se infundan sobre la substancia opuesta y que con ella se junten; de estas infusión y conjunción se engendran las formas sensibles sustentadas en la substancia compuesta, y la causa del ser de estas formas sensibles es la conjunción con la substancia corpórea, y por ello son diferentes de las formas simples sustentadas en la substancia simple, y uniéndose los cuerpos y las substancias simples, de esta unión se hace una forma distinta de las formas de ellos, *lo que se asemeja á la unión de la luz solar con los cuerpos diversos en substancia y en colores, porque de esta unión provienen luces distintas de la luz solar y diferentes entre sí.*»

---

(1) «Hae formae simplices habent *uires fluentes*...» (III, 25; pág. 141.)

Pero ¿cómo aprehenden la inteligencia y el alma las formas sensibles? ¿Aprehéndenlas por sí, ó por medio de algún instrumento?

A estas cuestiones, verdaderamente serias, contesta Abengabirol del modo siguiente: la substancia simple, como el alma (y mejor aún la inteligencia, cuya simplicidad y cuya espiritualidad son mayores que las del alma), aprehende las formas por *unición* y sin necesidad de instrumento; pero esto es en cuanto concierne á las formas en potencia, porque «las formas que están en la esencia del alma no son las sustentadas en los cuerpos, pues estas formas son corporales *en efecto*, y por eso el alma necesita instrumento para su aprehensión».

Si la substancia simple aprehende todas las formas por sí misma, síguese de aquí que las formas *existen en su esencia*. Esto puede probarse, entre otras maneras, por las razones siguientes:

A) La substancia simple aprehende todas las formas por sí misma; entre todo lo que aprehende una cosa y lo que aprehende, no hay medio: luego no le hay entre la substancia simple y las formas que aprehende. Ahora bien; las formas que aprehende por sí la substancia simple sin medio, ó subsisten en su esencia, ó en una esencia vecina á la suya; pero no es posible que estén en una esencia vecina á la suya, porque tienen necesidad de un sustinente que las sostenga, y no hay aquí más sustinente que la esencia de la substancia del alma: luego las formas subsisten en la esencia del alma.

B) Lo que tiene *dentro* y *fuera* es una substancia compuesta, y toda substancia compuesta tiene *dentro* y *fuera*. La substancia simple no es compuesta: luego no tiene *dentro* ni *fuera:* luego no hay algo *dentro* ni *fuera* de su esencia. Ahora bien; las formas se encuentran en la substancia simple: luego no están dentro ni fuera de su esencia. Además, lo que no está dentro ni fuera de algo, y, sin embar-

go, se encuentra en él, su esencia y la de aquel en que se encuentra son una: luego las formas encontradas en la substancia simple y su esencia son una.

C) La substancia simple aprehende todas las formas por su forma, y su aprehensión de todas las formas por su forma se hace cuando ésta se une con ellas: luego, por su forma, la substancia simple se une con todas las formas. Todo lo que se une con todas las formas es la forma universal de todas las formas con que está unido: luego la forma de la substancia simple es universal de todas las formas con que se une. En todo lo que es universal respecto de muchas cosas, las muchas cosas de que es universal se encuentran en él: luego en la forma de la substancia simple se encuentran todas las formas de que es universal. Ahora bien; encontrándose todas las formas en la de la substancia simple, y siendo su esencia la forma de la substancia simple, todas las formas se encuentran en la esencia de ésta.

D) Las formas sensibles son causadas por la de la substancia simple; todo lo causado se encuentra en su causa: luego las formas sensibles se encuentran en la substancia simple. La forma de ésta es su esencia: luego las formas sensibles se encuentran en la esencia de la substancia simple.

El discípulo plantea, al llegar á este punto, una dificultad de no escasa importancia: «Si la forma—dice—se une con la esencia de la substancia simple, necesario es que esta forma que se une sea la misma que se sostiene en la materia, ú otra. Si esta forma fuere la que se sostiene en la materia, no es posible que se una con la esencia sin su separación de la materia; pero no se separa de ésta: luego no está unida con la esencia de la substancia. Si la forma que se une con la esencia de la substancia no es la misma forma que se sustenta en la materia, entonces es falso el dicho según el cual la forma que es sustentada en la materia es la misma que se encuentra en la esencia de la substancia simple.»

Pero el maestro se apresura á contestar que la unión de

la forma sustentada en la materia con la esencia de la substancia simple *no es unión corporal*, como su unión con la materia, sino espiritual; es decir, que *la forma de la misma forma se une con la esencia de la forma que está en potencia en la esencia de la substancia simple*, por donde sale esta misma forma de potencia á acto.

¿Cómo muchas cosas pueden existir en una simple?

Téngase en cuenta, en primer término—dice Abengabirol—, que las muchas formas reunidas en la substancia simple son *simples* y *espirituales*; que nada de lo que es simple y espiritual ocupa lugar, y, por tanto, que las muchas formas reunidas en la substancia simple no ocuparán lugar. Por lo demás, las formas de las substancias compuestas son muchas; todo lo mucho se encuentra en lo uno: luego las muchas formas de las substancias compuestas se encuentran en lo uno (1). «La unidad es el origen por sí de la multiplicidad, y lo que fuere origen de otro por sí es su sustinente: luego la unidad es sustinente por sí de la multiplicidad; ésta se encuentra por sí en lo que es sustinente de ella: luego la multiplicidad por sí se encuentra en la unidad; la esencia de la unidad es una: luego la multiplicidad se encuentra en la esencia de lo uno.»

Para explicar cómo las formas espirituales se hacen corporales, advierte Abengabirol que la forma sustentada en la substancia compuesta no es espiritual en absoluto, porque está sustentada en materia corporal; ni es absolutamente material, porque es más simple que la materia, y porque alguna vez puede sostenerse en el alma separada de

(1) «Cuando dijimos—advierte Abengabirol en otro lugar—que todas las formas sensibles se encuentran en potencia en el alma, *no entendimos que cada una de estas formas se encuentra sellada en su substancia como en sus sustinentes corporales*, sino que la forma del alma senciente es una forma simple, colectora en sí misma de todas las formas sensibles, y lo es porque esta forma es capaz de sostener todas las formas sensibles en acto, cuando se le juntaren, estando en ella en potencia.» (III, 38; pág. 167.)

la materia. Dicho esto, compara el hecho con los fenómenos de la visión y del color, tales como entonces se explicaban. Creíase que el color se sostenía en la superficie del cuerpo, apareciendo cuando la luz se juntaba con él, así como se juntaba la luz interna del ojo con la luz solar. «Según esta argumentación—escribe el filósofo—, considerarás, con el ayuda de Dios, la infusión de las formas espirituales en la materia corporal, si comparas la forma espiritual que está en la substancia simple de la luz del sol, y comparas la forma infundida sobre la materia de la luz que está en la superficie del cuerpo, y comparas el color con la forma corporal que está en la materia corporal en potencia; esto es, porque el color está en el cuerpo en potencia; y cuando hayas comparado entre cada una de estas formas, llegarás á la forma corporal que está en potencia en la materia, lo que aparece al sentido, cuando se le junta la forma infundida en ella por la forma espiritual; como el color, que está en el cuerpo, se halla en él en potencia, pero aparece al sentido cuando se le junta la luz infundida en el cuerpo por la luz del sol; y así hallarás cómo se aparece al sentido la forma infundida en la materia por la forma espiritual, cuando se junta á la forma corporal que está en potencia en la materia, esto es, porque ésta y aquélla hacen una, como la luz, difundida por la superficie del cuerpo, aparece al sentido, cuando se junta á la superficie del cuerpo, haciendo una sola cosa ella y el color.»

No es de maravillar que la forma accidental se engendre de la substancia espiritual. Siendo la forma sustentada en la materia de la substancia simple, substancia para sí misma y accidente á causa de su sustentación en la materia de la substancia simple, no es imposible que las formas que son irradiadas de ella en la substancia compuesta, sean también substancia para sí y accidente á causa de su sustentación en la materia de la substancia compuesta.

Notorio es que el alma tiene forma, porque si no la tu-

viera, no tendría ser, puesto que el ser todo de las cosas es por la forma; y también porque si la substancia simple no tuviere forma suya propia, no sería una especie diferente de otra, pues toda diferencia no es sino por la forma; además de que no sería posible que aprehendiera alguna de las formas, porque no aprehende las formas sino por su forma.

La substancia de la inteligencia aprehende el *ser* en todas las cosas, como la forma que une lo simple, esto es, los géneros y las especies; y la substancia del alma aprehende el *no ser*, esto es, las diferencias, los propios, los accidentes que tocan á los sentidos; «y por esto, cuando el alma quiere saber el ser de las cosas, se junta á la inteligencia y se une con ella para adquirir por ella el ser simple, y habiéndose juntado el alma con la inteligencia, y habiéndose hecho coherentes sus formas, igualmente se unen entre sí y se hacen una, y como el género exista en la forma de la inteligencia, porque el género es ser, y la diferencia exista en la forma del alma, porque la diferencia es fuera del ser, y se superponga una sobre otra, á saber, porque el género que existe en la inteligencia se superpone á la diferencia que existe en la esencia del alma, entonces el alma percibe el ser de las cosas, porque se juntan los seres simples, esto es, el género y la diferencia con su esencia, y entonces se completa para ella la ciencia del ser de la cosa, esto es, la definición».

Emprendiendo luego la investigación de la ciencia del ser de las substancias simples, según el modo de impresión de unas substancias en otras, sienta Abengabirol estos dos principios:

A) Todo cuerpo en sí mismo se está quieto y no tiene acción.

B) Toda acción supone un agente.

Esto supuesto, si el cuerpo es un compuesto continuo de partes, preciso será reconocer que tiene un continuador y compositor de estas partes; porque la composición y retención no son sino por el movimiento de las partes del com-

puesto y atracción de unas por otras, y después, con retención de cada una de ellas en el lugar adonde la llevaron la moción y la atracción: luego debe haber una esencia fuera del cuerpo, cuya propiedad sea atraer y retener absolutamente las partes del cuerpo. Esto se observa en los minerales, en los vegetales y en los animales. Hay, pues, una *substancia universal* que compone y retiene las partes del cuerpo universal. Y si el cuerpo particular necesita del cuerpo universal, lógico es pensar que las almas particulares tienen necesidad del *alma universal* y de la *inteligencia universal*, porque por ellas son su ser y su existencia.

Lo más perfecto es causa de lo menos perfecto. Por eso el alma vegetal (cuyas funciones son *vegetar* y *engendrar*) es agente de la naturaleza (cuyas funciones son *atraer* y *retener*, *mudar* y *expeler*). *Vegetar* es mover las partes vegetales del centro á los extremos, y en ese género se hallan el *atraer* y el *expeler*, que no representan sino un movimiento. *Engendrar* es procrear de sí una cosa semejante, y en el mismo género se halla el *mudar*, que no representa sino la transformación y la asimilación del alimento. Así, pues, la acción de la naturaleza es menos que la vegetal y depende de ella.

La acción del alma sensible en el alma es *sensibilidad* y es *movimiento*. Es más perfecta y más fuerte que la vegetal, puesto que el mover del alma animal es mover de todo el cuerpo y cambiando enteramente de un lugar á otro, y el mover del alma vegetal es mover partes del cuerpo sin mudarse del todo de un lugar á otro. Luego el alma animal es agente de la vegetal, y así también sucede con el alma racional respecto de la animal, y con la inteligencia respecto del alma racional. El alma racional aprehende lo extrínseco, y la inteligencia, la esencia, que es más simple. «Síguese de aquí que lo que está en las substancias inferiores está también en las superiores; pero no que lo que esté en las superiores esté en las inferiores. Así la vegetación y la

generación están en el alma animal, pero la sensibilidad y el movimiento no están en la vegetal; y así también la sensibilidad y el movimiento están en el alma racional, pero la racionalidad y el conocimiento no están en el alma animal; y me parece que este concepto sirve hasta para la ciencia de la materia universal y de la forma universal que contiene toda forma; por lo que se sabe que las substancias, cuanto más superiores fueren, tanto más colectivas serán de todas las formas, y más comunes y comprehensivas; por donde se llega á la materia primera universal que lo sostiene todo.»

El *cielo*, ó sea, la substancia que sostiene los nueve predicamentos, no es movible por sí, porque, si lo fuese, debería ser todo movible y todo moviente, lo que es imposible. Por otra parte, como se ha demostrado, hay substancias intermedias entre el Hacedor primero y la que sostiene los nueve predicamentos. Ahora bien; la esencia de esta substancia debe fluir de la substancia simple que la sigue en orden. Pero *la esencia de las substancias simples no es sino sus fuerzas y sus rayos*, que son los que caen y se derraman, sin que por eso dejen de pertenecer dichas fuerzas al concepto de substancialidad; así el alma sale de la esencia de la inteligencia como salida de virtud de cosa de gran poder, y no está dentro en su esencia; mas la salida de su esencia no impide que fluya de ella, porque lo que fluye de algo sale de la esencia de lo que fluye, y se aparta de ella cuando fluye de ella; igualmente el alma defluye de la inteligencia y sale de la esencia de la inteligencia cuando fluye de ella; y la salida del alma de la inteligencia, como de la virtud de una cosa de gran poder, no impide que el alma sea substancia, porque la cosa defluída de la inteligencia es substancia en sí misma, aunque sea accidente en cuanto defluye de otra substancia.

En conclusión, *el movimiento inferior de las substancias universales es á causa del movimiento de las superiores á ellas*. Los sabios han llamado por eso á las substancias es-

pirituales *círculos* y *ruedas*, no porque lo sean materialmente, sino porque unas son más elevadas y *más contenedoras* que otras.

Llegando á estas transcendentales conclusiones, que tocan á la Ciencia de la Voluntad, el estilo de Abengabirol se levanta á un tono místico y sobrenatural: «Cuando quisieres—dice el maestro—imaginar estas substancias, y de qué modo tu esencia está difundida en ellas, y cómo es comprehensora de ellas, debes levantar tu entendimiento á lo último inteligible, y purgarle y limpiarle de toda la inmundicia de lo sensible, y sacarle de la cautividad de la naturaleza, y llegar con la fuerza de la inteligencia á lo último que te es posible aprehender de la certeza de la substancia inteligible, hasta que casi la desnudes de la substancia sensible y te hagas casi ignorante de ella, y entonces casi incluirás á todo el mundo corporal dentro de tu esencia, y le pondrás como en uno de los rincones de tu alma; porque cuando esto hicieres, entenderás la minoridad de lo sensible según la magnitud de lo inteligible, y entonces te vendrán á la mano las substancias espirituales, y, puestas ante tus ojos, las considerarás comprehensoras de ti y superiores á ti, y verás tu esencia como si tú fueras de la misma substancia, y juzgarás alguna vez que seas *alguna parte* de ellas por tu ligazón con la substancia corporal, y otras juzgarás que eres *todas* ellas y que no hay diferencia entre ellas y tú, por la unión de tu esencia con la suya y por la adjunción de tu forma con sus formas» (1).

«Ya cumplí lo que mandaste—contesta emocionado el discípulo—, y me elevé por los grados de las substancias inteligibles, y me paseé por sus amenidades floridas, y en-

(1) «... et aliquando putabis quod sit *aliqua pars* illarum, propter ligationem tuam cum substantia corporali: et aliquando putabis quod sit *omnes* illae, et quod non est differentia inter te et illas, propter unitionem tuae essentiae cum essentiis earum et propter adiunctionem tuae formae cum formis earum.» (III, 56; pág. 205.)

contré en su comparación los cuerpos sensibles en la última imperfección y vileza, *y vi nadando en ellas todo el mundo corporal, como navecilla en mar y avecilla en aire* (sicut navicula in mari et avicula in aëre).»

«¡Bien has visto y bien has entendido!—exclama el maestro—; pero si te levantaras á la primera materia universal y te alumbrases con su sombra, allí verías lo más admirable de todo lo admirable... ¡Estudia esto y ama!»

....

IV. En este Tratado (el más breve, pero también el más obscuro de los que integran la *Fuente de la Vida*) propónese Abengabirol averiguar *lo que son la materia y la forma en las substancias simples*, una vez que lo ha investigado ya respecto de las compuestas.

Al parecer, es increíble que una substancia espiritual sea compuesta; pero se comprende que lo sea, teniendo en cuenta que el concepto de la espiritualidad está más allá del de la corporeidad, y que este concepto intelectual debe estar sostenido en algo que le defina. Además, algo de lo espiritual es más simple y más perfecto que otro, lo cual es signo de que sobre la espiritualidad que sigue al cuerpo hay otra más perfecta. Por último, si lo inferior es de lo superior, y el orden de las substancias corporales es semejante al de las espirituales, en éstas, como en aquéllas, habrá *materia* y *forma*, sin que ello obste para que sean simples, «porque el compuesto es simple para lo que le es inferior, y lo simple compuesto para lo que le es superior». El Creador de todas las cosas debe ser uno solo, y lo creado diferente de él: luego si lo creado fuese sólo materia ó sólo forma, se asimilaría á lo uno y no habría intermedio, porque *dos* son después de *uno* (1).

(1) «Et intelligentia est habens helyatin (*) et formam, et similiter anima

(*) كلّيّة, en el texto arábigo; la ὕλη.

Lo inteligible, es decir, lo que el entendimiento puede aprehender, consta de materia y de forma, porque lo último á que el entendimiento aprehendiendo llega, es á la aprehensión del género y de la diferencia, lo que es signo de que la materia y la forma son el fin de las cosas. La forma es lo que hace finitas las cosas; lo infinito (la esencia eterna) es amorfo (1).

Si las materias particulares son participantes del concepto de materia en lo que todas son materias, aquello en que comunican debe ser la materia universal; é igualmente, si las formas particulares participan de la forma en el sentido espiritual en que todas son formas, aquello en que comunican debe ser la forma universal: luego en lo inteligible debe haber una *materia universal* que sostenga todas las formas inteligibles, y una *forma universal* que igualmente sostenga todas las formas inteligibles.

Pero la materia es de tres clases: hay una materia *simple espiritual*, que no reviste forma, como dijo Platón (2);

---

est habens helyatin, et natura est habens helyatin. Et causae quidem primae non est helyatin, quoniam ipsa est esse tantum; quod si dixerit aliquis: necesse est ut sit helyatin, dicemus: helyatine id est suum est infinitum, et individuum suum est bonitas pura, effluens super intelligentiam omnes bonitates et super reliquas res mediante intelligentia.» (*Liber de Causis*, edición Bardenhewer, § 8.)

(1) «Res autem non est finita nisi per suam formam... et ideo essentia aeterna est infinita, quia non habet formam.» (IV, 6; pág. 224.)

(2) Don Federico de Castro, en su versión castellana de la *Fuente de la Vida* (tomo I, pág. 38), cree que debe leerse aquí «Plotino», en vez de Platón. No lo juzgamos así: Abengabirol pudo perfectamente conocer el *Timeo*, y en este diálogo platónico se dice que la χώρα es invisible y amorfa (ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν...). Ahora bien; según Aristóteles, ὕλη y χώρα son términos sinónimos en el *Timeo*. (Cf. A. Rivaud: *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste;* Paris, Alcan, 1906; pág. 290.)

Abengabirol cita á Platón tres veces: dos en el libro IV (8, pág. 229, y 20, página 256, edición Baeumker) y una en el V (17, pág. 289).

«Es de notar—escribe Munk—que el nombre de *Plotino* no se encuentra nunca en los escritos de los árabes, aunque éstos citen con frecuencia á otros neoplatónicos, como Proklo, Porfirio y otros varios.» (*Mélanges*, pág. 73.)

otra materia *compuesta corporal*, y otra intermedia. En la materia corporal, por ejemplo, el color y la figura son la cualidad, y esta cualidad es *forma* de la cantidad que la sostiene. Así, pues, *lo manifiesto es forma de lo oculto*, y lo más corpóreo es forma de lo más simple; de donde se infiere que lo que estuviere más apartado de los sentidos, según la ocultación de la materia, será más semejante á la materia. Lo inferior de las substancias es forma para lo superior de ellas, y lo superior es materia que sostiene lo inferior; así se llega á la primera materia simple, que es *una* y que todo lo sostiene; y así comprendemos que la diversidad de las substancias no proviene de la materia, sino de la forma, porque las formas son muchas, pero la materia es una (1).

Demostrado que *la materia primera universal es una*, pasa Abengabirol á probar que es una también la forma primera universal.

Y, con tal objeto, empieza el maestro por recordar que si la materia sólo tiene ser por la forma, es evidente que no puede estar sin ella; y añade que, en tal supuesto, la unidad es forma de la materia, y *la forma no es más que unidad*. Si la unidad fuera otra que la forma, sería materia ó forma; pero no es posible que la unidad sea materia de la forma, porque es propiedad de la materia; tampoco es posible que sea forma de la forma, porque se seguiría que la forma sería materia de ella, y que la forma tendría forma hasta lo infinito.

Así puede decirse que *tres son el origen de todo*, porque las propiedades de la unidad convienen á la forma, y las del dos convienen á la materia, en cuanto la forma es una, y el dos es multitud divisible, lo cual acontece con la materia, que también es multiplicable y divisible, y causa de la

---

(1) «Et per hoc patuit mihi quod diuersitas quae est inter substantias non accidit ex materia, sed ex forma, quia formae sunt multae, materia autem una.» (IV, 9, pág. 231.)

división y de la multitud de las cosas. «Digo, pues—añade el maestro—, que la forma de la *inteligencia* es semejante á la forma de lo uno, porque es la que aprehende una sola proposición; la forma del *alma racional* semejante al dos, porque se mueve de las proposiciones á la conclusión, por la identidad á la exclusión; y la forma del *alma sensible* semejante al tres, por ser la que aprehende al cuerpo, que tiene tres dimensiones, por medio de tres cosas, que son el color, la figura y el movimiento; y la forma de la *naturaleza* es semejante al cuatro, porque tiene cuatro fuerzas; y, en general, *cuando consideres todas las cosas que son, las encontrarás dispuestas y ordenadas según la naturaleza de los números* (1), y que todas caen por bajo de la forma de la inteligencia que es la unidad, y esto porque todos los números caen bajo el uno, y por esta razón la forma de la inteligencia y su esencia es colectora de todas las cosas y lo comprehende todo.»

No hay más forma, pues, que la unidad; y la forma universal es por la impresión del Uno verdadero, altísimo, infundida en toda la materia y continente de ella.

Siendo una todas las formas, la diversidad y la división que les sobrevienen no son por la forma en sí misma, sino por la materia que las sostiene. La forma es luz pura, pero, debilitada por su división y multiplicación, es luz infusa, cuando después de ser en una parte unidad primera, pura, indivisible, agente por sí misma, se hace en otra unidad materializable y divisible, es á saber, la forma universal sustentada en la materia universal. Así se torna turbia y densa, y, en general, cambia su medio de su principio y su extremo de su medio, y no hay aquí sino materia y luz difundida en ella. La confusión, lo denso y lo tenebroso que sobrevienen á la luz infundida en la materia, son por ésta,

(1) «Cum consideraveris omnia ea quae sunt, invènies ea ordinata et constituta secundum naturam numeri...» (IV, 13; pág. 239.)

no por la misma luz. Y así sucede que una substancia es más inteligente y perfecta que otra, por lo denso y confuso de la materia, no por la forma en sí misma, porque la ciencia y el conocimiento son por la forma, no por la materia.

Como lo inferior ha defluído de lo superior, y las esferas corporales se derivan de las espirituales, así acontece con las formas. Estas han sido creadas, y, por consiguiente, han tenido principio. La luz infundida en la materia ha defluído de *otra luz* que está sobre la materia, es á saber, *de la luz que hay en la esencia de la virtud agente*, y esta luz es la Voluntad, que saca la forma de la potencia al acto. Según esto, hay verdaderamente tres *formas de la forma:* una, la que está en la esencia de la Voluntad: á ésta se puede llamar forma sólo para designarla y nombrarla, pero en realidad no lo es, porque en nada se sostiene; la segunda es la forma conjunta á la materia en acto, que es la forma de la inteligencia universal; la tercera es la forma pensada fuera de la materia, pero unida á ella en potencia, pues las demás formas se contienen bajo la universal. «No llevéis á mal, por tanto, la división de la forma de Platón, que es en tres clases: forma que está en potencia, pero todavía no en materia; forma en acto unida á la materia, y forma de los elementos, ó sea, de las cuatro primeras cualidades» (1). Y si la Voluntad es la causa

(1) «Unde ne indigneris contra divisionem Platonis de forma, quae est in tres modos: uno eorum est forma quae est in potentia, adhuc non in materia; secundo forma quae est in actu, coniuncta materiae; tertio forma elementorum, scilicet quatuor primae qualitates.» (IV, 20; pág. 256.)

Gundisalvo, en el *Liber de anima* (cap. VI), dice, copiando á Abengabirol: «Unde secundum Platonem forma similiter tribus modis accipitur, uno in potentia tantum et nondum coniuncta materiae, alio, cum est in actu, iam coniuncta materiae per quam materia est in actu, sicut est unitas et substantialitas, tertio modo formae elementorum, scilicet quattuor primae qualitates; *est etiam alius modus praeter hos, quo forma dicitur, cum est in Voluntate divina, sicut est illud: formae rerum fuerunt in mente divina antequam prodirent in corpora; sed a Platone tantum dicitur.*» (A. Loewenthal: *Pseudo-Aristoteles über die Seele;* Berlin, 1891; págs. 110 y 111.)

agente, la forma de todo está en su esencia, porque la forma de todo lo causado está en su causa; pero lo causado está en su causa según la forma que tiene, y las cosas no están como son en la esencia de la Voluntad, puesto que su ser no está en la esencia de la Voluntad sino en cuanto son causadas por ella.

V. Visto que en todas las cosas que son, tanto sensibles como inteligibles, no hay más que *materia universal* y *forma universal*, procede Abengabirol, en este quinto y último Tratado, á investigar la ciencia de la una y de la otra, como preámbulo á la ciencia de la Voluntad y á la de la esencia primera.

«Imagina la materia universal en sí—dice el maestro—como lo que está en el postrer confín, situado en la última extremidad de las substancias, como el lugar de todas las cosas en concepto de sostenerlas; é imagina igualmente la forma universal por sí, como lo que contiene todo con continencia universal y lo que constituye á todas las esencias que contiene.» La esencia de la materia es una virtud espiritual que, considerada en sí, no tiene forma; y la esencia de ésta es *luz* que da al ser en que está la propiedad y el concepto de especie y de forma. Y puesto que la materia no tiene ser sino por su aplicación á la forma, *de ello se sigue que la forma es más digna del nombre de ser y de concepto que la materia*. Si la forma de la inteligencia aprehende las formas de las cosas, en cuanto están en ella misma y es ella la universal de todas, resulta que, al conocer su esencia, y al saber que es forma de la materia que la sostiene, y que es ella misma sin la materia, ya conoce la materia.

La unión de la forma y de la materia se representa como la aplicación de la luz al aire, ó la del tono ó movimiento á la voz; y la producción de la forma en la materia por Dios elevado y santo, *como la emisión de la inteligencia, de su esencia, sobre la cosa entendida, y la del sentido sobre la sentida.*

Pero no es posible que la materia sin la forma tenga ser, porque *el ser de las cosas no es mas que por la forma*. La inteligencia y el alma no aprehenden nada mas que por sus formas, y las formas no se juntan mas que con las formas, por su semejanza y por convenir en el mismo género, y por esto en la aprehensión de las cosas que tienen *hyle*, necesita la inteligencia que medien formas, por la semejanza que hay entre ellas y las suyas; y puesto que el ser no es de la cosa, sino de la forma, no es posible que la materia sin forma tenga ser absolutamente; y si se dice que tiene ser, lo que se dice es que tiene ser en potencia, á saber, que recibiendo la forma saldrá á efectividad y tendrá ser en acto. La forma es la esencia de las cosas, y, cuando se aparta, se aniquila lo formado por ella, á semejanza del alma, que, cuando se separa del cuerpo, éste se destruye.

La materia no tiene ser *en acto;* pero no por eso debe decirse que sea una absoluta *privación*, puesto que tiene ser *en potencia* (el ser que tendrá en acto cuando se le junte la forma). Aun puede afirmarse que la materia tiene algo del ser en sí: aquel ser que tenía en la ciencia del eterno, excelso y magno, no compuesta con la forma. Estimemos la privación de la materia como la obscuridad del aire, y la forma como la luz en ella, y consideremos el aire teniendo un ser obscuro en sí mismo, y un ser luminoso en potencia, é igualmente la materia, que tiene ser en sí misma, y posee, cuando carece de forma, en potencia aquel ser que se hace por la conjunción de la materia y de la forma.

La forma de la inteligencia es la total de todas las formas. Entre otras pruebas de ello, puede aducirse la siguiente: la forma de la inteligencia se une con las de todas las cosas con unión espiritual; lo que se une con otro con unión espiritual es uno con el otro: luego la forma de la inteligencia y todas las formas de las cosas son una.

Podría objetarse á esto que si todas las formas estuviesen en la de la inteligencia, no necesitaría los sentidos para

aprehender las formas sensibles. Pero contestaremos—dice Abengabirol—que no es nuestra intención afirmar que todas las cosas estén en la inteligencia, *ni que todas sean la misma inteligencia*, á causa de que tienen *hyle*, sino que los conceptos espirituales están en la inteligencia y son la inteligencia misma; pero las cosas sensibles corporales no están en ella ni son ella, porque se hallan fuera de su esencia, y por eso la inteligencia no aprehende las cosas que tienen *hyle* sino mediante el sentido que conviene á su naturaleza, y que es intermedio entre la espiritualidad de la inteligencia y la corporalidad de la *hyle;* y la causa que impide que la inteligencia no aprehenda por sí las cosas que tienen *hyle*, es que la aprehensión de la inteligencia no se hace sino por la aplicación de su forma á la de lo conocido y la unición de ésta con aquélla; y porque la substancia de la inteligencia es sutil y las sensibles densas, y lo simple no puede juntarse con lo denso sin un medio semejante entre los extremos, se sigue de esto que la inteligencia no aprehende lo sensible sino mediante el sentido, porque la substancia senciente es muy semejante á uno y otro extremo, pues media entre la corporeidad de las formas sensibles y la espiritualidad de la inteligencia. Las formas de las cosas están, por tanto, unidas en la de la inteligencia con unición *espiritual* esencial, no corporal accidental (1).

¿De dónde recibe la inteligencia todas esas formas?

Abengabirol parte de la idea de que las formas inferiores están en las superiores porque han defluído de ellas, y, citando á Platón, dice que éste «consideró que las formas se

(1) «Iam ergo manifestum est quod res supra intelligentiam et sub ea sunt per virtutem intelligibilem, et similiter res corporeae cum intelligentia sunt intelligibiles et res intelligibiles in intelligentia sunt intelligibiles, quoniam ipsa est causa esse earum, et quia ipsa non adprehendit nisi per modum suae substantiae: et ipsa quia est intelligentia, adprehendit res adprehensione intelligibili, sive intelligibiles sunt res sive corporeae.» *(Liber de Causis,* edición Bardenhewer, § 7.)

hacen en la inteligencia por la mirada de la *Voluntad;* se hacen en el alma universal por la mirada de la inteligencia universal; é igualmente se hacen en la naturaleza y en la substancia, de la mirada del alma universal; y dió en esto la regla de cómo se hacen las formas inteligibles, esto es, pensadas é imaginadas en el alma particular, por la mirada de la inteligencia en ella» (1).

Según esta concatenación de influencias, la forma contiene á la materia, como la inteligencia contiene al alma y el alma contiene al cuerpo (2), y la Voluntad contiene á la forma, y Dios «excelso y santo» contiene á la Voluntad; siendo así lo inferior *hyle* para lo superior, y lo superior, agente para lo inferior.

---

(1) Esta doctrina, como hace notar Munk, es más bien neoplatónica que platónica.

Mohammed El-Shahrastáni (1086-1153), en su *Libro de las sectas religiosas y filosóficas,* compuesto por los años de 1127, hace algunas consideraciones muy interesantes sobre la Voluntad en los sistemas filosóficos griegos. Según él, Platón y Aristóteles entendieron que la Voluntad y la Acción, aunque se identifican con la esencia de Dios, son intermedias entre éste y el objeto de su acción. Parménides *el menor* (برمينيدس الاصغر) —añade—aceptó esa opinión en lo que respecta á la Voluntad, pero no en cuanto á la Acción; para él, la Voluntad emana del Creador sin intermediario, mientras que la Acción emana de él por el intermedio de la Voluntad. El texto árabe dice así:

..... وقال (برميندس) ان الارادة تكون بلا توسط من
الباري تعالي فجايز ط وضعه الله واط الفعل فيكون
بتوسط منه وليس ط هو بلا توسط كالذي يكون بتوسط بل
الفعل قط لن يتحقق الا بتوسط الارادة ولا ينعكس .....

(Book of religious and philosophical sects, by Muhammad Al-Shahrastáni; part. II; Now first edited from the collation of several mss. by the Rev. William Cureton; London, 1846; pág. 289.)

(2) «Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et orizontem naturae, scilicet animam: nam ipsa est supra naturam, quod est quia natura continet generationem, et anima continet naturam, et intelligentia continet animam. Ergo intelligentia continet omnes res.» *(Liber de Causis,* edición Bardenhewer, § 8.)

Podemos describir la *materia primera* diciendo que es: «substancia existente por sí, sustentadora de la diversidad, una en número y receptible de todas las formas»; y la *forma universal:* «substancia que constituye la esencia de todas las formas.» La materia es la sustentadora, y la forma la sustentada; la materia es oculta, y la forma manifiesta; la materia se perfecciona por la forma, y la forma perfecciona la esencia de la materia; ésta es la dibujada y distinguida, y la forma la que dibuja y distingue. Además, la materia en sí es una; la diversidad no viene más que de la forma.

Hay una extensión continua desde lo supremo hasta lo ínfimo; la substancia corporal está con la espiritual en la relación del pájaro con el aire; si pensásemos á nuestra alma situada en la extremidad del más alto cielo, no veríamos la tierra en medio del cielo sino como un punto que no tiene comparación con él en la medida; «del mismo modo, si pensares al entendimiento en el último límite de las substancias espirituales, verías que la relación de las substancias corporales y espirituales á la Voluntad es como la de la tierra al cielo».

A la forma se le ha llamado *lūz*, porque el Verbo, por cuya mirada ha sido impuesta la forma, es luz, pero luz inteligible, no luz sensible (1). En cuanto á si la materia y la forma son eternas, ó comenzaron á ser, preciso es convenir en que si las cosas no son sino por su contrario, el ser debe ser de su privación, esto es, del no ser: luego la materia es de la no materia, y la forma de la no-forma. Además, si la

(1) «... et non narratur nisi per causas secundas quae inluminantur a lumine causae primae, quod est quoniam causa prima non cessat inluminare causatum suum, et ipsa non inluminatur a lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen.» *(Liber de Causis,* edición Bardenhewer. § 5.)

Más adelante, al tratar de Miguel Servet y de su *Christianismi restitutio*, veremos la importancia que en su sistema tiene esta idea del Verbo ó Voluntad como *lux,* en la que *sunt originales rerum vires.* (Cf. A. Chauvet: *Etude sur le système théologique de Servet;* Strasbourg, 1867; pág. 7.)

materia y la forma fueran por generación, siendo todo lo natural de su semejante, se iría hasta lo infinito.

Lo que liga la materia y la forma es la Unidad, retentora de todo y sostenedora de todo. A esto se agrega que la materia es movible para recibir la forma, y que la causa de este movimiento es el apetito de la materia para lograr bondad y deleite cuando recibe la forma; y lo mismo se dice del movimiento de todas las substancias, *porque el movimiento de todas las substancias es á lo Uno y por causa de lo Uno*, pues todo lo que es, apetece moverse para alcanzar algo de la bondad del primer ser.

El movimiento de la materia y de las demás substancias es *apetito* y *amor;* pero la forma defluye á la materia, por *violencia* y por *necesidad:* luego ambos movimientos proceden de la Voluntad, y tanto la materia como la forma están *obligadas* por ésta y la obedecen. La Voluntad es el *Verbo agente*, y el movimiento es una *fuerza* ingénita en el Verbo (1). «La diferencia que hay entre el movimiento y el Verbo, es que el Verbo es la virtud infusa en las substancias espirituales, que les confiere la ciencia y la vida; y el movimiento la virtud infusa en las substancias corporales, que les da la fuerza de obrar y de sufrir; y esto es porque el Verbo, á saber, la Voluntad, luego que creó la materia y la forma, se ligó con ellas como se liga el alma con el cuerpo, y se derramó por ellas y no se apartó de ellas, penetrando desde lo sumo hasta lo ínfimo.» Es, pues, la Voluntad *«una virtud divina que hace la materia y la forma y las enlaza, difundida desde lo sumo á lo profundo, como se difunde el alma en el cuerpo, que todo lo mueve y todo lo dispone»* (2); pudiendo compararse á la Voluntad (3) con

(1) «Motus est vis insita a verbo.» (V, 36; pág. 323.)

(2) «Virtus divina, faciens materiam et formam et ligans illas, et diffusa a summo usque ad imum, sicut diffusio animae in corpore; et ipsa est movens omnia et disponens omnia.» (V, 38; pág. 326.)

(3) إرادة en árabe; הרצון en hebreo.

el autor que escribe, á la forma con la escritura, y á la materia con la tabla ó pergamino.

Puede afirmarse, en su consecuencia, que el Creador sublime y santo está en todo, porque la Voluntad, que es virtud suya, está infundida en todo y lo penetra todo, y nada hay sin ella, puesto que de ella es el ser de todos y la constitución de todos. Como la luz se difunde de súbito «sin movimiento y sin tiempo», así la Voluntad lo penetra todo, por su gran fortaleza y unidad, sin movimiento y sin tiempo.

«La creación de las cosas por su Creador alto y grande, que es la salida de la forma de su primer origen, esto es, la Voluntad y su influencia sobre la materia, es como la fuente que mana de su origen y como la corriente que la sigue de uno á otro; pero sin intermisión y sin descanso, esto es, *sin movimiento y sin tiempo*. El sellamiento, además, de la forma en la materia cuando llega á ella por la Voluntad, es como el reflejo de la forma en el espejo cuando refleja en él la del que lo mira: luego, según este ejemplo, la materia recibe la forma de la Voluntad, como el espejo recibe la forma del que lo mira, aunque no reciba, sin embargo, la materia, la esencia de lo que recibe la forma. Y también pueden ponerse por ejemplos, cómo el sentido recibe la forma de lo que siente (pues el sentido recibe la forma sin la materia de lo que siente), y cómo la inteligencia recibe la forma de lo entendido sin materia, é igualmente toda cosa que obra en otra, no obra en ella sino por su forma que imprime en ella.»

Así resulta, á primera vista, que la materia no ha sido creada ni tiene ser, porque no ha existido sin forma; pero fué creada juntamente *con la forma*, porque no tuvo ser más que por la forma, y esto es porque fué creada con la creación de la forma, sustentada en ella sin espacio de tiempo *(sine spatio temporis)* (1).

(1) El *Liber de Causis* (§ 28) sostiene que toda substancia simple «est creata sine tempore».

La creación *se asemeja á la palabra* hablada por el hombre, porque, cuando éste habla, la forma de la palabra y el concepto se imprimen en el oído y en el entendimiento del oyente, «y por esta semejanza se dice que el Creador sublime y santo ha hablado la palabra, y su inteligencia se ha impreso en la materia, y la materia la retiene, esto es, que la forma creada ha sido impresa en la materia y grabada en ella». La voz es semejante, según este símil, á la materia universal; la forma *manifiesta* es la forma del verbo oído, y la *oculta* es el concepto significado por la palabra.

Así termina Abengabirol la especulación sobre la Ciencia de la materia y de la forma; pero advierte que no basta para todo, y que es necesario que el discípulo prosiga, y después de haber comprendido lo que son la materia y la forma separadamente, y cómo acaece diversidad á la forma, y cómo se infunde ésta en la materia, y cómo pasa por todas las substancias según sus órdenes, y cómo ambas se distinguen de la Voluntad, se esclarezca su entendimiento y se sutilice su alma, entendiendo la *universalidad* de la materia y de la forma, y pueda elevarse á la *Ciencia de la vida divina*, «que es el todo máximo, en comparación del cual cuanto hay debajo es bien poco».

Dos modos existen—dice—de llegar á esa altísima Ciencia: el uno es la Ciencia de la Voluntad, según que está infundida en toda materia y forma; el otro es la Ciencia de la Voluntad, según que no está mezclada con nada de materia ni de forma. Para elevarse á esta última Ciencia, ha de *suspenderse el ánimo en la virtud*, apartándose de lo sensible, infundiendo la mente en los inteligibles, y sosteniéndose todo en el dador de la bondad. El fruto que se sacará de tal estudio es bien grande y noble:

LA LIBERACIÓN DE LA MUERTE Y LA UNIÓN AL ORIGEN DE LA VIDA (1).

(1) «Evasio mortis et applicatio ad originem vitae.» (V, 43; pág. 338.)

De este modo acaba el *Makôr Hayyîm*, profundo y admirable libro. A pesar de lo difuso de su estilo, de las repeticiones y obscuridades que le afean, y de lo erróneo de algunas ideas sobre ciencias naturales que en la obra se contienen, léese con interés y hasta con veneración, porque representa un gigantesco esfuerzo de construcción metafísica, tanto más de apreciar, cuanto más atrasada é inculta parece la Edad en que fué escrito. Necesario es pasar á los tiempos modernos y tener en cuenta los sistemas elaborados por un Schelling ó un Schopenhauer, para hallar algo que en osadía y grandeza pueda compararse le.

6

Las doctrinas de la *Fuente de la Vida*.—La materia y la forma.—La voluntad.

La doctrina de la *materia* y *forma* y la doctrina de la *Voluntad* son, por lo que precede, los dos temas sobre que versa la obra de Abengabirol (1). Y sus ideas, en cuanto á la primera, pueden sintetizarse en las siguientes proposiciones:

A) Hay dos principios de los cuales se ha engendrado todo lo que es: la *materia universal* y la *forma universal*. Estos dos principios son á la vez *término* de todas las cosas, porque todas se resuelven en ellos.

B) Cuando decimos que todas las materias se resuelven en la materia universal y todas las formas en la forma universal, no queremos dar á entender que semejante resolución lo sea *in actu*, sino *in opinione*.

C) La materia universal existe por sí y sostiene la diversidad, que procede de la forma; la forma universal subsiste en la materia y le da el ser.

D) Hay un actor no hecho, un motor no movido, y una

(1) Hasta tal punto es esto cierto, en lo relativo al primero, que Alberto Magno, en su obra *De intellectu et intelligibili* (lib. I, tract. I, cap. VI), escribe: «Ex quo constat mentitum esse, qui scripsit librum fontis vitae, *quem quidam de materia et forma vocant*.»

substancia (llamada *materia* cuando no ha recibido la forma) que sostiene la forma de la cantidad y que es representada por los nueve predicamentos.

E) La cantidad subsistente en la substancia está formada por la conjunción de unidades que se han de multiplicar.

F) Entre el primer Hacedor y la substancia que sostiene los nueve predicamentos, ó sea, el cuerpo, hay substancias intermedias: las llamadas *simples* ó *espirituales*.

G) Estas substancias simples imprimen en la compuesta las formas que en ella se sostienen.

H) Las esencias de las substancias simples no son sino sus *fuerzas* y sus rayos, que caen y se derraman.

Ch) En las substancias simples (Naturaleza, Alma, Inteligencia) hay también materia y forma: la materia es lo que tienen de común; la forma, lo que determina su diversidad.

I) La materia es una, siendo en todas las substancias lo inferior forma para lo superior, y lo superior materia que sostiene lo inferior. Las formas son muchas.

J) A pesar de esta multiplicidad aparente, las formas se reducen á la unidad, impresa por la Unidad primera. La diversidad que acaece á la forma, proviene del alejamiento de su origen.

K) La forma de la Inteligencia es universal y aprehende por sí todas las formas.

La doctrina de la Voluntad sirve de complemento á la anterior, y puede condensarse en estos términos:

A) La materia y la forma fueron creadas por la Voluntad ó Verbo, virtud del Creador que se derramó en ellas, penetrándolas desde lo sumo hasta lo ínfimo.

B) Hay en la Voluntad una fuerza ingénita: el *movimiento*, causa del de todas las substancias.

C) La Voluntad, sin embargo, no es en sí misma movimiento, sino *quietud:* lo penetra todo *sin movimiento, sin*

tiempo, sin instrumento y *sin lugar*. En su esencia es infinita, y finita en sus manifestaciones.

a) La doctrina de la materia y de la forma.

Sin duda ninguna, las líneas generales de esta doctrina, en la obra de Abengabirol, son aristotélicas.

Abengabirol da á la materia, no el nombre platónico de χώρα, sino el aristotélico de ὕλη (1). El empleo filosófico de este vocablo se debe, en efecto, á Aristóteles. La ὕλη, en el *Timeo*, no tiene el significado general de materia. Antes de Aristóteles, en Homero, en Heródoto, en Tucídides y en Platón, ὕλη significa *bosque* ó *madera* empleada para la construcción de barcos. Los retóricos hablan luego de una ὕλη ῥητορική (conjunto de temas ó lugares comunes del discurso), y los médicos de la escuela de Alkmeón, de una ὕλη del cuerpo viviente (2); pero es Aristóteles quien le atribuye la representación metafísica que en otro lugar hemos expuesto (3). Por otra parte, Abengabirol no emplea el término *idea*, sino el de *forma* (μορφή), que es también el aristotélico.

Además de esto, el concepto general que de la materia da el filósofo hebreo-hispano, es rigurosamente aristotélico. Para Aristóteles, en efecto, la materia es también δύναμις = = potencia, posibilidad de ser; y, por tanto, es algo indeterminado que en alguna manera es un ser (y, en su consecuencia, no una mera privación), pero no un ser completo, una σύνολος οὐσία. Como en Aristóteles, en Abengabirol la materia está con la forma en una relación análoga á la que mantienen la potencia y el acto. Para el filósofo griego, la materia primera no tiene forma, ni cantidad, ni ningún

(1) Suponiendo que, como interpreta Aristóteles, la χώρα del *Timeo* sea idéntica á la ὕλη. (Cf. Cl. Baeumker: *Problem der Materie*, Münster, 1890; Hertling: *Materie und Form, und die Definition der Seele bei Aristoteles*, 1871; A. Rivaud: *Le problème du devenir*, etc.; Paris, 1906.)

(2) A. Rivaud: obra citada, págs. 370 y 371.

(3) Tomo I, págs. 187-189.

otro atributo; la forma posee, más que la materia, el carácter de ser, como quiera que es la *esencia* de cada ser.

Pero si en estos conceptos generales hay similitud entre las doctrinas de Abengabirol y las aristotélicas, no sucede lo mismo en lo restante.

Es un principio fundamental en la doctrina aristotélica que ni la materia ni la forma se producen; «*la única cosa que deviene ó se hace, es la reunión de la forma y de la materia*» (1). No es tan terminante la opinión de Abengabirol, y se ve que su espíritu fluctuaba entre las afirmaciones de los filósofos y los dogmas de su religión, pues conocía que unas y otros eran incompatibles. Por una parte, dice que la Voluntad es virtud divina, que *hace* la materia y la forma y las enlaza *(virtus divina,* FACIENS *materiam et formam et ligans illas)* (2). Por otra, se contiene en el libro quinto de la *Fuente de la Vida* el siguiente diálogo entre el maestro y el discípulo:

«D.—Iam patet ex praemissis quod materia no habet esse. Et creatio est acquisitio essendi. *Unde sequitur quod materia non sit creata.*

»M.—Materia non fuit absque forma ictu oculi, *ut ideo sit non creata et non habeat esse; sed est creata cum forma simul*, quia non habuit esse nisi ex forma, id est, quia fuit creata cum creatione formae sustentatae in ea sine spatio temporis.» Y añade luego: «Ergo oportet ut materia fiat *ab essentia*, et forma *a voluntate*, id est a sapientia» (3).

El concepto del primer motor es asimismo substancialmente distinto en Abengabirol y en Aristóteles. Para éste, el primer principio «existe en acto» (4), sin mezcla de ma-

(1) «Φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε.» *(Metaph*, VI, 8; edición Didot.)

(2) V, 38; pág. 326.

(3) V, 42; págs. 334 y 335.

(4) «Ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ.» *(Metaph.*, XI. 5; edición Didot.)

teria ninguna; para Abengabirol, el primer hacedor «no está en potencia *ni en acto*» (1).

Tampoco es aristotélica la doctrina sobre la *procesión* de las formas, que con tanto empeño explica Abengabirol en su obra, y reproduce Domingo Gundisalvo. Ni lo es la de que, tanto en las cosas sensibles como en las espirituales, hay materia y forma.

Esta última teoría representa otro intento de conciliación entre la filosofía y el dogma religioso. Aristóteles había dicho que todo lo que cambia se mueve, y que todo ser real consta de materia y de forma; añadiendo que sólo puede haber un primer motor inmóvil. Abengabirol, partidario de la existencia de seres reales *no-sensibles*, intermedios entre el primer Hacedor y la substancia que sostiene los nueve predicamentos, no halla otro recurso, para ser fiel á los principios aristotélicos, que atribuir también á aquellos seres composición de materia y forma, hablando de una materia *espiritual*. No podía decirse, en efecto, dentro de la filosofía de Aristóteles, que el Νοῦς tiene una materia corpórea, puesto que el Estagirita declara terminantemente que nada de su actividad participa de la del cuerpo (οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια) (2).

El principio de individuación parece ser para Abengabirol la *forma*, puesto que dice que la materia es una, y que la forma es lo que determina la diversidad. El pensamiento aristotélico no está claro acerca de este punto, á pesar de lo cual, nos inclinamos á interpretarle, contra la opinión general de los comentaristas, en el sentido de que la individuación procede de la forma (3).

(1) «Et factor primus non est in potentia nec in effectu.» (III, 4; pág. 83.)

(2) *De animalium generatione,* II, 3; pág. 352, edición Didot.

(3) Me fundo, principalmente, en el siguiente párrafo de la *Metafísica* (IX, 9; edición Didot):

«¿Por qué una contrariedad produce, y otra no, la diferencia de especie? Hay diferencia de especie, por ejemplo, entre el animal terrestre y el volátil, mien-

Como la doctrina de la materia y de la forma dista mucho de ser clara en Aristóteles, nada tendría de extraño, sin embargo, que algunas de las ideas que parecen antiaristotélicas en Abengabirol, estuviesen realmente fundadas en los escritos del filósofo griego. Es lo cierto que, en varios curiosos pasajes de la *Metafísica*, este último habla de una materia *sensible* y de una materia *inteligible*. «La materia —dice— es sensible ó inteligible; la materia sensible es, por ejemplo, el bronce, la madera y toda materia *susceptible de movimiento;* la materia inteligible es la que se encuentra ciertamente en los seres sensibles, *pero no en tanto que sen-*

---

tras que la oposición de la blancura y del color negro no produce esta diferencia. ¿Por qué?, se dirá. ¿Porque entre las afecciones de los seres hay unas que son modificaciones propias del género, y otras que no afectan al género mismo? Y como hay de una parte la noción de los seres, y de otra su materia, todas las oposiciones que residen en la noción (ἐν τῷ λόγῳ) constituyen diferencias de especie; todas las que sólo existen en el conjunto de la esencia y de la materia no las producen; de donde se sigue que ni la blancura en el hombre, ni su color negro, constituyen diferencias en el género, y que no hay diferencia de especie entre el hombre blanco y el hombre negro, aun cuando á cada uno se le diese su nombre. En efecto; el hombre es, por decirlo así, la materia de los hombres, y *la materia no produce diferencia* (οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν ἡ ὕλη). Verdaderamente los hombres no son especies del hombre. Y así, bien que haya diferencia entre las carnes y los huesos de que se componen éste y aquel hombre, el conjunto ciertamente diferente no difiere específicamente, porque no hay contrariedad en la noción esencial; el conjunto es el último individuo de la especie. Kallias es la esencia unida á la materia. Luego, porque Kallias es blanco, el hombre mismo es blanco; luego es accidental que el hombre sea blanco; luego no es la materia la que puede constituír una diferencia de especie entre el círculo de bronce y el triángulo de madera, sino la contrariedad en la noción esencial de las figuras.»

Resulta, por tanto, según la mente de Aristóteles, que la diferencia entre las especies de un mismo género estriba en la forma, no en la materia. Pero esta forma es la *forma substancial*, expresada por la definición (no hay definición de la materia). La diferencia entre los individuos no puede consistir, por consiguiente, en la materia, puesto que ésta no sirve para distinguir las especies dentro del género; ni en la forma *substancial*, porque ésta determina la especie, y los individuos no difieren específicamente; no puede consistir, pues, sino en *accidentes*, porque no hay definición del individuo.

En cuanto á las opiniones de los escolásticos sobre este punto, véase C. Willems: *Institutiones philosophicae;* Treveris, 1906; vol. I, págs. 443 y siguientes, el cual cita, entre otros, á nuestros Villafranca y Suárez.

sibles; por ejemplo, en los seres matemáticos... Puede haber una materia *hasta en seres no sensibles;* todo lo que no es la esencia pura, la forma propiamente dicha, todo lo que tiene una existencia real, tiene una materia. El círculo, que es la esencia de todos los círculos, no puede tenerla; pero los círculos particulares deben tener partes materiales, como más arriba dijimos, porque hay dos clases de materia, la una sensible, la otra inteligible» (1).

No es sólo en estos puntos donde se revela la influencia de Aristóteles en Abengabirol: las doctrinas sobre el movimiento, sobre los predicamentos y sobre los atributos dialécticos, muestran que Abengabirol conocía, directa ó indirectamente, la *Física* y el *Organon*.

Probable es que Abengabirol llegase á enterarse de los textos aristotélicos por medio de las versiones arábigas. Honein ben Ishak (809-873) había traducido al árabe las *Categorías*, la *Física* y la *Moral;* Ishak ben Honein (m. 910), el *Tratado del Alma,* la *Hermeneia* y el tratado *De la generación y de la corrupción;* Abubekr Matta (m. 939), los *Ultimos analíticos*, la *Poética*, el libro *Del sentido y de lo sensible* y la *Iságoge* de Porfirio; Yahya ben Adi (murió en 974), el libro *De sophisticis elenchis* y la *Metafísica;* Abualí Isa ben Zaraah (m. 1007), la *Historia de los animales* y el tratado *De partibus animalium;* Abunasr Alfarabi (m. 950) comentó todo el *Organon* y otros libros aristotélicos; Abualí Alhosain Abensina (Avicena, 980-1037) vulgarizó en multitud de obras la doctrina del

(1) «Ὕλη δ' ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά... ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν, καὶ παντὸς [γὰρ ὕλε τίς ἐστιν] ὃ μή ἐστι τί ἦν εἶναι [καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι]. Κύκλου μὲν οὖν οὐκ ἔσται τοῦ καθόλου, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα ἔσται μέρη ταῦτα, ὥσπερ εἴρηται πρότερον· ἔστι γὰρ ἡ ὕλε ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ δὲ νοητή.» (VI, 10 y 11; edición Didot.)

Estagirita, y hasta los comentaristas, como Alejandro de Afrodisia, Porfirio, Themistio, Ammonio y Juan Filópono, fueron también traducidos (1). Pudo, pues, perfectamente Abengabirol tener á la vista lo más importante de la enciclopedia aristotélica.

Pero no se debe, ciertamente, á Aristóteles el peregrino sabor que se advierte en el *Makôr Hayyim*, y que nos trae como un lejano eco de Moderato de Gades y del Seudo-Prisciliano. Tampoco se debe á Platón, á pesar de que, como hemos visto, Abengabirol le cita expresamente, y aún pudo conocer, en versiones arábigas, la *República*, las *Leyes* y el *Timeo*. El más rico caudal de esa *Fuente de la Vida* procede de recónditas corrientes neoplatónicas: de libros de Porfirio, de Proklo y de Plotino, directa ó indirectamente conocidos por el filósofo hebreo-hispano.

En las *Enneadas* de Plotino (204/5-270) se hallan algunas de las más importantes tesis sistemáticamente desarrolladas por Abengabirol. Hasta el título del *Makôr Hayyim* parece tomado del capítulo IX, libro IX, de la Enneada VI, donde, describiendo el pensador egipcio la felicidad del que llega á contemplar la divina esencia, se expresa en los siguientes términos: «Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾷ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ῥίζαν ψυχῆς...» (2).

---

(1) Carra de Vaux: *Avicenne;* Paris, Alcan, 1900; págs. 58 y siguientes.

(2) *Plotini Enneades,* cum Marsilii Ficini interpretatione castigata, etc.; Parisiis, editore A. Firmin Didot, 1855; pág. 537.

El texto sigue: «... οὐκ ἐκχεομένων ἀπ' αὐτοῦ, εἶτ' ἐκείνων ἐλαττούντων» (... los cuales no efluyen de él de tal manera que le disminuyan); frase que demuestra el error cometido por M. de Wulf, cuando dice en su *Histoire de la philosophie médiévale* (volumen VI del Curso de Filosofía del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina; Louvain, 1905; pág. 83), al exponer el sistema de Plotino, y refiriéndose al proceso emanativo del principio supremo: «Au fur et à mesure que ce principe dépense son énergie, il s'épuise.» No solamente no se *agota,* sino que ni siquiera se *disminuye.* La razón la da el mismo Plotino: «Οὐ γὰρ ὄγκος.»

Filón, en el tratado *De Profugis* (ad finem) cita también la expresión: Πηγὴ ζωῆς, y protesta de que se aplique por algunos al Universo, siendo

(En este coro ve la *fuente de la vida*, la fuente de la inteligencia, el principio del ser, la causa del bien, la raíz del alma...) Esa Πηγὴ ζωῆς es la imagen que eligió Abengabirol como más adecuada para el título de su obra.

El sentido *emanatista* que revelan algunas de las páginas del *Fons vitae*, responde evidentemente á la tendencia plotiniana. Por bajo de lo *Uno* (Ἕν) primitivo, sin determinación, composición, cualidad, ni atributo, idéntico á la Suprema Bondad, están, para Plotino, la *Inteligencia* (Νοῦς) y el *Alma* (Ψυχή), intermedios entre el primer Ser y los seres particulares. No hay sino esos tres principios (1), y entre ellos no se da intermedio alguno. Del primero proceden todas las cosas; de él nace el primer movimiento, aunque él sea inmóvil (2); debemos representárnosle como una fuente que carece de origen y que da su caudal á los ríos, sin que jamás éstos le agoten (3) y sin que participe del movimiento de su corriente; no se divide en el Universo, sino que permanece uno y simple; es el origen de la multiplicidad de vidas, sin que haya en él multiplicidad ninguna; es como la savia que se propaga por el ingente árbol de la existencia, sin dividirse en partes ni perder nunca su absoluta unidad, estando sobre todo ente, sobre toda esencia y sobre toda vida.

La Inteligencia es como la visión, en la cual hay una parte potencial, lo visible ó inteligible, y una parte actual,

---

más bien propia de Dios. (Cf. *Philonis ivdaei Opera exegetica*, etc.; Coloniae Allobrogum; 1613; pág. 374.)

La frase: *Fuente de la vida*, aplicada á Dios, se halla también en otros escritores judíos. Yehudá Ha-Leví la emplea en dos de sus poesías, por lo menos (páginas 3 y 12 de la edición del *Canzoniere Sacro di Giuda Levita*, por S. De Benedetti; Pisa, 1871).

San Agustín (*Confessiones*, XIII, 21) dice que el Verbo es «fons vitae aeternae».

(1) «Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ...» (*En.* II, lib. IX, cap. I.)

(2) «Ἀπ' αὐτοῦ γὰρ πάντα· ἀπ' αὐτοῦ κίνησις ἡ πρώτη, οὐκ ἐν αὐτῷ.» (*En.* V, V, 10.)

(3) «... οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς...» (*En.* III, VIII, 9.)

la visión ó intelección misma. Por eso no es lo Uno, porque lo Uno es el Sumo Bien y no necesita de nada, mientras que en la Inteligencia hay *apetito* y *amor*, que tienden á lo Uno. Con la Inteligencia, pues, lo uno se ha hecho dos (1). Y del mismo modo que cuando contemplamos el cielo estrellado, y en él admiramos el prodigioso número de astros y su rutilante esplendor, pensamos, sin poderlo evitar, en el Autor de tanta grandeza, así, al contemplar la hermosura del mundo inteligible, nos sentimos impulsados á indagar la causa que le engendró. Lo Uno es el padre de la Inteligencia; ésta puede decirse que es el *Verbo* de lo Uno, como el Alma es el Verbo de la Inteligencia (2).

El Alma, á su vez, es á modo de cierta luz (φῶς), producida por la Inteligencia (3). Pero los cuerpos no son engendrados directamente por el Alma, sinó por la Naturaleza (φύσις), la cual, obrando sobre la materia, padece. El Alma, en cambio, no padece. La Inteligencia no actúa sobre los cuerpos ni sobre la materia (4).

La acción de cada uno de estos principios se eslabona, de inferior á superior, con la de los demás, siendo siempre el inferior *acto* del superior, y apareciendo así el Universo como una ingente Vida (μακρὰ ζωή), determinada en sentido longitudinal (5). La hermosura de lo más alto es siempre en ella ejemplar de la de lo más bajo (6).

---

(1) «Τὸ οὖν ἓν δύο γέγονε...» (*En.* III, VIII, 10.)

(2) «... οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ, καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου.» (*En.* V, I, 6.)

(3) *En.* V, III, 9.

Aristóteles, en el libro III de su *Historia del alma*, comparó ya la Inteligencia con la luz; pero este símil tiene importancia especial en la doctrina de un pensador de origen egipcio, como Plotino. En efecto; para los egipcios, el hombre consta de inteligencia y de cuerpo; pero la inteligencia se designa con el vocablo *Khu*, que quiere decir: *el brillante, el luminoso*. (Cf. G. Maspero: *Histoire ancienne des peuples de l'Orient;* París, 1909; 8.me édition; pág. 44.)

(4) *En.* IV, IV, 13.

(5) *En.* V, II, 1 y 2.

(6) *En.* V, VIII, 3.

Así puede decirse que, en semejante orden de fuerzas, la inferior se halla contenida por la superior. El mundo no puede estar *en el mundo* si no hay otro mundo superior, y, por tanto, no puede estar *en un lugar*, porque el lugar del mundo y éste son una misma cosa. No está el alma en el mundo, sino *el mundo en el alma* (1); no es el cuerpo el lugar del Alma, sino el Alma la continente del cuerpo, como la Inteligencia contiene al Alma. Esta puede ser comparada con la luz, y el cuerpo con el aire, y más bien ha de decirse que el aire está en la luz, que no que la luz está en el aire (2).

La doctrina plotiniana sobre la materia y la forma, es también un elemento notorio de la de Abengabirol.

Es la materia (ὕλη), según Plotino, tenebrosa é informe, aunque apta para recibir toda clase de formas; carece de cantidad y de cualidad; no puede percibirse por los sentidos, porque es *incorpórea* é invisible; y aun puede decirse que es infinita, por oposición á la razón (λόγος) que la determina. No es nada en acto, sino pura potencialidad. Es además inmutable é impasible (3).

La forma merece más bien el nombre de ser que la materia (4). Cuando se junta con ésta, no altera su esencia, cambiándola de mala que es, en buena, ni la divide; si la materia padeciese algo, cuando se le añade la forma, no sería materia, sino cuerpo; la relación de la materia con la forma puede compararse con propiedad *á la del espejo con la imagen* (5).

---

(1) «Ψυχὴ δὲ οὐκ ἐν ἐκείνῳ (ἐν κόσμῳ), ἀλλ' ἐκεῖνος ἐν αὐτῇ.» *(En.* V, V, 9.)

(2) Plotino *(En.* IV, III, 22) cita sobre este punto á Platón, cuya doctrina acogió también, como hemos visto en otro lugar, Liciniano de Cartagena.

(3) Vid. todo el libro IV de la *Enneada* II, y *En.* II, V, 5; *En.* III, VI, 10 y 11.

(4) «'Αλλ' εἰ μᾶλλον ὂν τὸ εἶδος τῆς ὕλης...» *(En.* VI, III, 7.)

(5) ***En.*** III, VI, 9, 11, y singularmente el 13. Nótese la comparación con el espejo, que es la misma empleada también por Abengabirol. Igualmente habla Plotino de la *sigillatio*, al tratar de la relación entre la φύσις (Naturaleza) y la φρόνησις (Sabiduría). *(En.* IV, IV, 13.)

En opinión de Plotino, hay, no sólo una materia *sensible*, sino además una materia *inteligible*. Si existe un mundo inteligible—dice—, y el nuestro es una imitación de él, componiéndose éste de materia, es preciso que en aquél haya también materia (1). Aún llega el filósofo á reconocer la existencia de un *cuerpo espiritual*, de un πνεῦμα, que está extendido por el alma humana y ejerce su acción sobre ella (2). Lo superior es forma para lo inferior; así, el Νοῦς es forma para la Ψυχή, y ésta, á su vez, es fuente de formas para el Universo. Y como la impresión de la forma en la materia es á modo de imagen ó imitación (εἴδωλα καὶ μιμήματα), resulta que, cuanto más lejana está la forma de su primer origen, como acontece en el cuerpo, más borrosa y menos fiel es aquélla (3).

Basta la sucinta exposición que hemos hecho de las principales ideas de Plotino, para que se comprenda que debió de ser, directa ó indirectamente, el inspirador de Abengabirol. Este, sin embargo, es mucho más metódico y demostrativo que aquél, porque, ciertamente, Plotino, como advierte Schopenhauer (4), aunque á veces dice profundas é importantes verdades, «generalmente tiene el estilo de un predicador, y, lo mismo que éste expone el Evangelio, expone él con trivialidad las doctrinas platónicas, tomando además con seriedad prosaica lo que dijo Platón mística y

---

(1) «Ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.» (*En.* II, IV, 4.)

(2) *En.* II, II, 2. Marsilio Ficino traduce πνεῦμα por *spiritale corpus*. Idea análoga se halla en Aristóteles *(De animalium generatione*, II, 3.). Fundándose principalmente en este último texto aristotélico, cree Kampe *(Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles*, 1870; págs. 13 y siguientes) que el πνεῦμα es la materia del Νοῦς.

Que en el Νοῦς hay materia y forma, dícelo expresamente Plotino en la *Enneada* III, lib. VIII, cap. 10.

(3) *En.* V, IX, 3.

(4) *Apuntes para la Historia de la Filosofía;* traducción por L. J. García de Luna; Madrid, Viuda de R. Serra (sin año); págs. 49 y 50.

hasta semimetafóricamente, mascullando durante horas enteras el mismo pensamiento, sin añadir nada de su propia cosecha. Además, procede revelando, no demostrando, y, por tanto, habla siempre *ex tripode;* refiere las cosas tal como él se las imagina, sin detenerse en buscar fundamento alguno.» «La explicación de estas cualidades contradictorias de Plotino—continúa el mismo Schopenhauer—la hallo en que él, y los neoplatónicos en general, no son verdaderos filósofos ni pensadores por cuenta propia, sino que lo que exponen es una doctrina extraña, recibida, pero, sin embargo, generalmente bien digerida y asimilada por ellos. Es, en efecto, sabiduría indo-egipcia, que han querido encarnar en la filosofía griega, y emplean para ello, como apropiado miembro de conexión ó medio de transición ó *menstruum*, la filosofía platónica, especialmente según su parte que tiende á lo místico. De este origen indio, facilitado por Egipto, de los dogmas neoplatónicos, atestigua en primer término, y de manera innegable, toda la doctrina del Todo-Uno de Plotino, que hallamos excelentemente expuesta en la Novena IV.»

Pero en Plotino se observa una idea predominante, de orden moral, que preocupa en general á los neoplatónicos y mucho más á los gnósticos: lo Uno es el Sumo Bien; la materia es la fuente del mal; el mundo es un lugar de expiación y de castigo. En Abengabirol no sobresale tanto este aspecto de la doctrina; en él las teorías de la materia y de la forma y de la Voluntad se muestran con un carácter predominantemente metafísico, que aspira á representar, *más allá del bien y del mal*, la evolución ordenada y harmónica de las fuerzas espirituales y sensibles.

Los discípulos de Plotino exponen, por regla general, sus mismas doctrinas, y en ellos hemos de encontrar, por consiguiente, ideas similares á las de Abengabirol. Porfirio de Tiro (232/3 304), en sus. Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, resume las propiedades de la materia, diciendo que es incorpórea, in-

forme, variable, *infinita* é impotente (ἀδύναμος) (1); y explica con claridad la ἀναγωγή ó reducción de todos los principios á la Unidad primera. Proklo (410-485), en su Στοιχείωσις θεολογική, comenta con extensión el proceso (πρόοδος) descendente de la Unidad á la multiplicidad y la reversión de ésta á aquélla, procesos que compara gráficamente con una acción circular (2). Sienta el principio de que, cuanto más dista algo de la Unidad, menos semejante es á ella, ý, consiguientemente, más dividido está: por eso son más las naturalezas corpóreas que las almas, más las almas que las inteligencias, más las inteligencias que las Unidades divinas (3). Lo que está primero en un orden, recibe su forma de lo inmediatamente anterior (4). La acción del primer principio, anterior á la Inteligencia, se llama Providencia (πρόνοια) (5). Dios *ilumina* todo lo existente (6); la Inteligencia contiene intelectualmente todas las cosas (aun las sensibles) (7), siendo, en realidad, un inmenso depósito de todas las formas (πλήρωμα εἰδῶν) (8); el Alma recibe las formas de la Inteligencia (9), y las almas particulares pueden descender y ascender por generación hasta lo infinito (ἐπ' ἄπειρον) (10).

Pero ¿conoció Abengabirol las obras de Plotino y de Proklo? Munk (11) no lo cree probable. «Plotino—dice—no ha

(1) Cap. XXI.

(2) Cap. XXXIII. «Ἀπὸ γὰρ ἐκείνης πάντα--dice, refiriéndose al primer principio—καὶ πρὸς ἐκείνην.»

(3) Cap. LXII.

(4) Cap. CXII.

(5) Cap. CXX.

(6) Cap. CXLIII.

(7) Cap. CLXXIII.

(8) Cap. CLXXVII.

(9) Cap. CXCIV.

(10) Cap. CCVI.

(11) *Mélanges,* etc., pág. 240.—Lo mismo opina Renán *(Averroès et l'Averroïsme,* 5.e éd., Paris (sin año), pág. 93), á pesar de la suposición contraria de Vacherot y de Haarbrücker.

Guttmann *(Die Philosophie des S. i. G.,* pág. 25) escribe: «Dass Munk zu

sido nunca traducido al árabe, y, como hemos dicho ya en otro lugar, los árabes ignoraban *hasta el nombre de Plotino*, que jamás se halla citado en sus escritos.» «Pero si bien es verdad que Abengabirol no pudo estudiar la filosofía de los alejandrinos en los originales griegos ni en traducciones completas, no es menos cierto que conocía esta filosofía hasta en sus menores detalles. Tal conocimiento va bastante más allá de los matices neoplatónicos que la filosofía de Aristóteles ha conservado en todos los peripatéticos árabes. Abengabirol le obtuvo, sin duda, en ciertas obras seudónimas atribuídas por los árabes á varios filósofos antiguos, pero que no eran sino compilaciones neoplatónicas. Empédokles, Pitágoras, Platón, profesan á menudo, bajo su vestidura arábiga, las doctrinas de Plotino y de Proklo, y Aristóteles mismo no ha podido evitar esa falsificación. Las compilaciones apócrifas de que hablamos datan, en parte, de los últimos alejandrinos, y, traducidas bien pronto al árabe, tuvieron, según parece, cierta boga, hasta el momento en que las obras de Alfarabi y de Abensina extendieron más y más en las escuelas árabes el peripatetismo puro, que acabó por dominar allí como absoluto señor.»

Schem Tob, hijo de Joseph Abenfalaquera, dice, en el prefacio de sus Extractos de la *Fuente de la Vida*: «Habiendo estudiado el libro compuesto por el sabio Rabbí Salomón Abengabirol y titulado *La fuente de vida*, hame parecido que el autor, en sus doctrinas, ha seguido el sistema de algunos filósofos antiguos, como el de que se trata en la obra compuesta por Empédokles sobre las *cinco substancias*. El

weit gehe, wenn er behauptet (pag. 73, nota), der Name Plotin's komme in der arabischen Litteratur überhaupt nicht vor, hat bereits Steinschneider bemerkt (*Alfarabi*, Petersburg, 1869; pags. 115 y 254). Von Herrn D. Simonsen in Kopenhagen werde ich noch auf die Erwähnung Plotin's in al-Nedim's Fihrist pag. 255 aufmerksam gemacht. Nach Erdmann's Vermuthung wäre auch der von Schahrestâni angeführte Scheich al-Jaunâni mit Plotin identisch, vgl. Schahrestâni's Religionsparteien und Philosophenschulen übersetzt von Haarbrücker, Halle, 1851, II, pags. 158, 192, 429.»

presente libro está fundado sobre: *que todas las substancias espirituales tienen una materia espiritual, viniendo la forma de lo alto sobre la materia que la recibe abajo; es decir, que la materia es un substratum y que la forma es llevada por ella»* (1).

Pero el Empédokles á que Schem Tob se refiere no es el auténtico filósofo de Agrigento, ó, por lo menos, las doctrinas que le atribuye no son las que la crítica estima como de aquél (2). Dos conceptos hallamos, sin embargo, entre éstas, que pueden interesar con respecto á la relación que Schem Tob establece. Es el primero, que Empédokles tuvo, sin duda, una clara percepción de la *unidad de la vida*, reduciendo á los fenómenos generales de la Naturaleza los procesos físicos y psíquicos de la existencia humana, animal y vegetal. Es el otro su idea sobre la identidad substancial entre el mundo animado y el inanimado, basada en la afirmación de que *toda materia está dotada de conciencia*, participando todo de la inteligencia (3). Estos conceptos implican un sentimiento de la *Unidad* que deja una impresión bastante parecida á la del proceso, unitario también, de la *Fuente de la Vida.*

Cuenta Alkifti (siglo XIII) en su *Diccionario de los filósofos (Târîkh al-'hokamâ)* que cierto Mohámmed, hijo de Abdallah Abenmesarra de Córdoba, viajó por el Oriente, donde estudió la filosofía de Empédokles, y, volviendo luego á España, á principios del siglo X, explicó con gran éxito esta doctrina, llegando á tener numerosos discípulos. Según Alshahrastáni (4), decía Empédokles que el Creador ha creado ante todo la cosa simple, que es la primera cosa inteligible, ó sea, la *Materia prima;* después, por intermedio

(1) Munk: *Mélanges*, etc., pág. 3.

(2) Cf. H. Stein: *Empedoclis Agrigentini Fragmenta;* Bonn, 1852.

(3) Th. Gomperz: *Les penseurs de la Grèce;* traducción Reymond; París, Alcan, 1904; tomo I, págs. 251 y 260.

(4) Edición citada, págs. 260-263, y Munk, págs. 242 y siguientes.

de ésta, el *Intelecto;* y por último, por intermedio de las dos anteriores, el *Alma*. Estas son—añadía—las tres substancias simples; después vienen las compuestas. La Materia prima no es absolutamente simple, porque se compone del amor y de la discordia. El alma vegetativa es la *corteza* del alma animal y vital; ésta es la corteza del alma racional, la cual, á su vez, es la corteza del alma inteligente. *Todo lo que está más bajo es una corteza para lo que está más alto, y lo que está más alto es su núcleo*. Cuando la Materia prima hubo reproducido en el Intelecto las formas inteligibles y espirituales que poseía, y el Intelecto hubo reproducido en el Alma lo que había recibido de la materia, el Alma Universal reprodujo en la Naturaleza Universal lo que había recibido del Intelecto. Entonces se formaron en la Naturaleza cortezas que no eran semejantes, ni al Alma, ni menos al Intelecto, espiritual y sutil. Las almas particulares son partes del Alma universal, semejantes á las partes de la luz del sol que brillan á través de los resquicios de una casa.

En todo esto, como se ve, hay algo semejante á lo dicho por Abengabirol. La división de los principios simples, el concepto de la Naturaleza, el proceso evolutivo de las formas, son ideas de sabor neoplatónico que revelan que las doctrinas del falso Empédokles pertenecen á la misma escuela que el *Fons Vitae*. Si conservásemos la supuesta obra *Sobre las cinco substancias* (1) (ó, como quiere Munk, *Sobre la quinta substancia)*, que Schem Tob atribuye á Empédokles, es probable que halláramos singular analogía entre sus conceptos y los de Abengabirol, cuando, al principio del Tratado II, habla de la materia y de la forma *quintas*.

Lo mismo podemos decir de las doctrinas que Alshahras-

(1) Alkindi tiene un opúsculo: *De quinque essentiis* (la materia, la forma, el movimiento, el tiempo y el lugar), que ha sido publicado por el Dr. Albino Nagy *(Al-Kindī's Philosophischen Abhandlungen;* Münster, 1897) en el

táni atribuye á Pitágoras y á Platón, si las cotejamos con las de Abengabirol. Según Alshahrastáni, Pitágoras habló de una Unidad anterior á la eternidad, que es la unidad del Creador; de otra, unida á la eternidad, que es la unidad del primer Intelecto; y de una tercera, posterior á la eternidad, que es la unidad de los elementos y de las cosas compuestas. Por otra parte, ya sabemos que, para Pitágoras, *el número* es el principio de todas las cosas, y que el predominio de la unidad en el orden metafísico y cosmológico caracteriza su sistema (1). En todos los filósofos neoplatónicos se nota una evidente influencia del pitagorismo. La comparación entre el número dos y la materia, que Abengabirol establece (2), es además un símil genuinamente pitagórico, porque, para los pitagóricos, la *dyada* ó lo ilimitado era el símbolo de la materia (3). En cuanto á Platón, Alshahrastáni le atribuye la doctrina de los tres principios inter-

---

tomo II, cuaderno V, de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* de Baeumker y Von Hertling.

El Dr. Nagy da á luz en este cuaderno los siguientes textos de Alkindi:

A) De intellectu (ó *De intentione antiquorum in ratione).* (Consultados trece códices para la edición.)

B) De somno et uisione. (Seis códices.)

C) De quinque essentiis. (Ocho códices.)

D) Liber introductorius in artem logicae demonstrationis, collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi. (Dos códices.)

Los tres primeros tratados fueron traducidos por Gerardo de Cremona, y el cuarto, probablemente, por Domingo Gundisalvo. (Véase la edición Nagy, página XV.)

Sobre las relaciones de la doctrina gabiroliana con la del Seudo-Empédokles, consúltense especialmente los *Studien über S. ibn Gabirol* de D. Kaufmann.

¿Influiría en Abengabirol la doctrina filoniana acerca del *Logos?* No resulta clara la influencia, aunque sea evidente que los escritos de Filón eran conocidos por los judíos orientales en los siglos IX y X.

(1) Tomo I, págs. 83 y 85. Recuérdese que Abengabirol dice que: «numerus est origo rerum». (IV, 11, pág. 236.)

(2) «Tria sint origo omnium, scilicet ut unum sit loco formae, et duo loco materiae.» (IV, 11, pág. 236.)

(3) A. Ed. Chaignet: *Pythagore et la philosophie pythagoricienne,* II, 53.

medios entre Dios y el mundo (Intelecto primero, Alma universal y Materia prima).

Bueno será recordar que el arcediano Calcidio (1), en su Comentario al *Timeo*, bien conocido en España durante la Edad Media, había expuesto con bastante fidelidad algunas doctrinas neoplatónicas. Distinguiendo el sistema de los pitagóricos del de los estoicos, afirma que para los primeros la materia es infinita y mala, mientras para los segundos es limitada é indiferente. Dice que en la *silva* no hay cualidad, ni cantidad, ni figura, ni forma propia: esta última se le agrega por cierta semejanza con el ejemplar eterno (las Ideas). La conjunción de la *silva* con la especie ó forma, determina la substancia *generata* (2).

Otro libro que Abengabirol pudo utilizar, y que, como el tratado *De causis*, se inspira en la tradición neoplatónica, es la llamada *Theologia Aristotelis* (3), obra cuyo texto griego se ha perdido (4), pero de la cual se conserva una versión árabe, hecha hacia el año 226 de la Hégira (840 de Cristo) por Abdalmesih, cristiano de Siria, hijo de Abdallah ben

(1) Véase tomo I, págs. 184 y siguientes.—Cf. Dr. B. W. Switalski: *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus* (Münster, 1902; en los *Beiträge* de Baeumker y von Hertling), páginas 38, 39 y 101.

(2) Chalcidii *Commentarius* (en el volumen II de los *Fragmenta Philosophorum graecorum* de Mullach), caps. CCXCIII, CCXCV, CCCXIV y CCCXXVIII.

(3) Se publicó la versión latina (hecha por Nicolao Castellani de Faenza sobre la traducción italiana de Moisés Rovas ó Arovas, médico judío de Chipre, el cual trabajó sobre el texto árabe hallado en Damasco por Francisco Roseo de Rávena) en Roma, el año 1519, con el título de: *Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secundum Aegyptios, noviter reperta et in latinum castigatissime redacta.* Divídese en catorce libros. Hay otras ediciones de Ferrara, 1591, y Venecia, 1593.

El texto árabe, dividido en diez libros, y que difiere bastante de la versión latina, se conservaba, según Munk, en la Biblioteca Imperial de París (*Suppl. arabe*, núm. 1.343, ant. 994).

Véase la versión alemana de Dieterici: *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles;* Leipzig, 1882-83 (dos volúmenes).

(4) Santo Tomás de Aquino, en el opúsculo *De unitate intellectus*, asegura haberlo visto.

Naimah de Emessa, y corregida por el célebre Yúsuf Yákub ben Ishak Alkindi, para Ahmed, hijo del jalifa Motasim.

El autor de la *Theologia Aristotelis* parece tomar por modelo la doctrina de las *Enneadas* de Plotino, así como el del *Liber de Causis* se inspiró en Proklo. Dice aquél, entre otras cosas, que la fuerza luminosa de la Divinidad se derrama sobre el Intelecto; por medio del Intelecto, sobre el Alma universal celeste; por medio del Alma, sobre la Naturaleza; y por medio de ésta, sobre las cosas que nacen y mueren. Esta acción emana de Dios sin movimiento; el movimiento de todas las cosas se hace por él, y todas ellas se mueven hacia él por una especie de deseo y de inclinación. El Intelecto es la reunión de todas las formas *(Omnes autem formae insunt intellectui)*. La necesidad de principios intermedios se prueba por la consideración de que no es posible que aquello que está por encima de toda perfección cree directamente cosas imperfectas. Todas las cosas naturales dependen unas de otras; cuando una de ellas perece, vuelve á la que le es inmediatamente superior, hasta llegar á los cuerpos celestes, después al Alma universal, y luego al Intelecto. Subsisten todas las cosas en el Intelecto, y éste en la Caúsa primera (1).

Pero la *Theologia Aristotelis* difiere del *Fons Vitae* y de Plotino en un punto fundamental: para el autor de aquélla, es *erróneo* afirmar que todas las substancias, excepción hecha del primer agente, constan de materia y de forma. Ahora bien; acabamos de ver que, á juicio de Abengabirol, esta afirmación es la base de la Ciencia, hasta el punto de que, para los escolásticos, como Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino (2), Abengabirol *(Avicebrón)* fué el *inventor* de esa teoría.

(1) Sigo la excelente exposición de Munk en sus clásicos *Mélanges*.

(2) Alberto Magno: *Summa totius Theologiae*, part. I, tract. IV, q. 20.—Santo Tomás de Aquino: *Quaestiones disputatae;* quaestio *de anima*, art. VI.

b) La doctrina de la Voluntad.

Es muy raro que Abengabirol, contra la costumbre de los de su raza, no cite *ni una sola vez* los textos bíblicos en todo el curso del *Fons Vitae.*

Sin embargo, en la doctrina de la Voluntad se echa de ver implícitamente la influencia de la tradición judaica. Abengabirol identifica la *Voluntad* con la *Sabiduría* (1). Pues bien; el concepto de la Sabiduría como virtud creadora, se halla en el Antiguo Testamento, en cuyo libro de la *Sabiduría* observó ya San Jerónimo la influencia alejandrina. Para el autor de este libro, la Sabiduría es «un vapor de la virtud de Dios, y como una sincera *emanación* de la *claridad* del omnipotente Dios»; un «resplandor de la luz eterna» (2). Ella asiste al trono del Sumo Hacedor, conociendo sus obras, y estando también con él cuando hacía la redondez de la tierra, y sabiendo lo que era agradable á sus ojos y lo que era recto en sus preceptos (3). Por último, si Abengabirol dice que la Voluntad es el Verbo (4), en el libro de la *Sabiduría* se afirma que Dios hizo todas las cosas con su Verbo (5).

Plotino identifica también la Voluntad con la Sabiduría (6). Dice, además, que la Voluntad es lo mismo que la esencia y la acción divinas (7); y así como Abengabirol preconiza, para alcanzar la *Ciencia de la Vida divina*, seguir el camino de la virtud, apartarse de lo sensible, infundir la mente en los inteligibles, y sostenerse todo en el Dador de la bondad, así Plotino recomienda, para conseguir la seme-

(1) «Ergo oportet ut materia fiat ab essentia, et forma a voluntate, *id est a sapientia.*» (V, 42; pág. 335.)

(2) *Sab.*, VII, 25 y 26.

(3) *Sab.*, IX, 4 y 9.

(4) V, 36; pág. 323.

(5) «Deus patrum meorum, et Domine misericordiae, qui fecisti omnia *Verbo* tuo.» (IX, 1.)

(6) «Ἡ βούλησις φρόνησις.» (*En.* IV, IV, 12.)

(7) *En.* VI, VIII, 13.—*En.* VI, VIII, 21.

janza con la Divinidad, vivir justa y santamente en la vía de la virtud (ἐν ἀρετῇ) (1). Las virtudes, para Plotino, han de ser verdaderas purificaciones, con ayuda de las cuales se purgue el ánimo de la ira y del deseo, del placer y del dolor, separándose de lo corpóreo (2). Por la virtud—dice—llegará el hombre á la Inteligencia, y por la Sabiduría, á Dios; y, *libre* de las cosas mundanas, vivirá la vida feliz de los dioses y de los seres divinos (3).

No hay duda sino que la doctrina alejandrina sobre el *éxtasis* influyó en Abengabirol. El *estudio* y el *amor*, la práctica de las virtudes que éste recomienda al final del *Fons Vitae*, son los mismos medios propuestos por los alejandrinos para llegar á la liberación de la muerte. La idea del Verbo como luz que se refleja en la Inteligencia consta también en la *Theologia Aristotelis*, é igualmente se habla en esta obra de la Ciencia y del ejercicio de las virtudes, como de medios para alcanzar la perfección absoluta (4).

Aun cuando la doctrina kabbalística dista mucho de dominar en el *Fons Vitae*, no puede afirmarse que sea por completo ajena á las ideas de Abengabirol. Cuando éste dice que «la Creación se asemeja á la palabra hablada por el hombre» (5), viene á las mientes el primer capítulo del *Sepher Yezirah*. Probable es que Abengabirol conociese el Co-

(1) *En.* I, II, 1.

(2) «Τοῦτο δέ ἐστι μάλιστα ζητεῖν, πῶς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τἄλλα πάντα, λύπην καὶ τὰ συγγενῆ, καὶ τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος, ἐπὶ πόσον δυνατόν.» *(En.* I, II, 5.)

(3) *En.* VI, IX, 11.

(4) Conste asimismo que, para el arcediano Calcidio, en su Comentario al *Timeo,* la Sabiduría divina es «universitatis primordium» (cap. CCLXXIV).—Al final (cap. CCCLII) dice: «Omnia porro, quae fiunt optima, divina mente ac *Voluntate* fieri praesumere nos iubet.»

(5) V, 43; pág. 336. Recuérdese también la frase: «ac per hoc dictum est illud, quod compositio mundi non evenit nisi ex lineamento numeri et litterarum in aëre.» (II, 21; pág. 63.)

mentario que á esta última obra compuso el Gaon Saadyah de Fayum, en cuyo capítulo IV se leen estas palabras:

«El autor de este libro, después de haber colocado en esos diez números diez cosas infinitas para nosotros, ha puesto aquí, como en correspondencia, diez principios, el primero de los cuales es la Voluntad de Dios de que haya un mundo, y que es el origen de las cosas: el autor de este libro la ha llamado *espíritu*, como dice la Escritura (*Salm.*, XXXIII, 6): *Por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el espíritu de su boca*. Y si los creyentes dicen que ha creado el Universo por una palabra, ó por un soplo, ó por un deseo, ó por una Voluntad, todos quieren decir con eso que ha producido todas las cosas sin coacción y sin trabajo, y sin las demás (dificultades) que encontramos nosotros en la faena de la acción» (1).

Resulta de todo lo dicho que, aun cuando Aristóteles y la tradición judaica hayan ejercido influencia en las doctrinas de Abengabirol, el elemento neoplatónico es el que predomina en su sistema. Resulta también que, á pesar de los precedentes que sus doctrinas sobre la materia, la forma y la Voluntad tienen en los pensadores que le precedieron, es inútil buscar en otra parte, antes de él, una explicación tan sistemática y tan completa de la *procesión* de las fuerzas, desde la Unidad primera hasta el mundo sensible, sujeto al orden de la generación y de la corrupción (2). Todo esto da al conjunto del *Fons Vitae* un aspecto de majestad

(1) *Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création*, par le Gaon Saadya de Fayyum, publiée et traduit par Mayer Lambert; París, E. Bouillon, 1891; pág. 91.

(2) «Die «Lebensquelle»—escribe J. Guttmann—des Gabirol ist doch noch Etwas mehr als ein «Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie», nicht nur deshalb, weil das neuplatonische System durch sie in mehreren wesentlichen Punkten modificirt worden ist, sondern auch wegen der eigenartigen; überall den originellen Denker bezeugenden Auffassung, in welcher sie die Anschauungen der neuplatonischen Philosophie zur Darstellung bringt.» (*Die Philosophie des S. i. G.*, pág. 38.)

y de grandeza que no hemos de hallar en ningún otro filósofo hebreo, si se exceptúa Espinosa, en quien, como veremos, influyó no poco Abengabirol. Hasta la misma ausencia de citas bíblicas, y el procedimiento dialogado de la obra, dan á ésta el carácter de una investigación puramente racional y libre de todo autoritario yugo, donde el entendimiento persigue, en un ambiente de absoluta serenidad, las más altas y abstractas verdades. Precisamente por eso la acción de Abengabirol fué casi nula sobre el dogmatismo judío, y sus correligionarios ni siquiera conocen su nombre; y fué, en cambio, poderosa sobre el misticismo y la Kábbala.

Y, sin embargo, había en el alma de aquel gran pensador del siglo XI una recóndita lucha entre el monoteísmo personalista de su raza y el panteísmo metafísico de las escuelas neoplatónicas; y esa lucha se transparenta en las vacilaciones y obscuridades del *Makór Hayyim*. La reunión de las formas en la forma universal, y de las materias en la materia universal, no es un hecho real, á su parecer, sino un esfuerzo lógico del entendimiento. La Ciencia de la Esencia es imposible, á juicio de Abengabirol, y, sin embargo, arbitra medios para llegar á ella. La procesión de los principios, á partir de la Unidad primera, no representa emanación substancial, sino dinámica, porque esos principios son *fuerzas*, es decir, causas de *movimiento*, todo el cual efluye de la Voluntad como de su primer origen. Por otra parte, el concepto que de la creación tiene Abengabirol, dista mucho de ser claro. Para explicarle se vale de comparaciones, y dice que es como la salida del agua de su manantial, ó el reflejo de la figura en el espejo. La creación es adquisición de ser; por eso la materia ha sido creada por la forma, y ésta por la Voluntad. Pero el mismo Abengabirol afirma que, «puesto que entre el uno y el dos no se da medio, no se da (tampoco) entre la Unidad y la materia y la forma», mientras que, por otra parte, dice

que «la extensión de la materia y de la forma desde lo supremo hasta lo ínfimo es una extensión continua».

La aspiración de Abengabirol era evidentemente *monista*, aun cuando las timideces de su espíritu ó las vacilaciones de su inteligencia no le llevasen á afirmaciones explícitas y terminantes. Su punto de partida *(que todo ser, espiritual ó material, se compone de materia y forma)* era claro y sencillo, como lo fué en la filosofía aristotélica; pero el mismo Aristóteles había recurrido á la idea de un Acto puro, sin mezcla de potencialidad ni de materia, para explicar el movimiento de las substancias, y Abengabirol necesita ir á parar á conclusión semejante, aun cuando, para evitar el salto, llene de intermediarios el tránsito de lo Uno á lo múltiple. Quiere pasar sin violencia de lo ideal á lo real, del primer principio al Universo, y este paso no resulta demostrado ni comprensible, á pesar de todas sus explicaciones. «No puede decirse, en suma, que Abengabirol se confiese abiertamente panteísta, ni que admita la creación como la entienden, en general, los teólogos judíos; pero flota constantemente entre ambos sistemas» (1). Puede afirmarse, sin embargo, como advierte Karppe (2), que, con Abengabirol, «el racionalismo dualista está vencido. El monoteísmo, un monoteísmo místico, triunfa; mejor dicho, este monoteísmo es un panteísmo que no llega á su fin. El germen que fecundará y que fecunda Espinosa, está en tierra, y la extensión de la materia á todas las esencias corporales y espirituales se halla en el mismo camino que conduce, á través del *Zohar*, á través de Duns Escoto y de Giordano Bruno, hasta la doctrina que considerará las formas como simples accidentes de la materia, para hacer de ésta la substancia universal, única, idéntica á Dios, Dios» (3).

---

(1) Munk: *Mélanges*, etc., pág. 232.

(2) *Etude sur les origines et la nature du Zohar;* Paris, 1901; pág. 181.

(3) Se ha dicho que en la doctrina de Abengabirol pudo ejercer cierta in-

fluencia la del libro arábigo *Enciclopedia de los hermanos puros;* pero esta influencia es muy discutible. Véase, sin embargo, á Haneberg: *Abhandlung über Gabirol's Verhältniss zu der Encyclopädie der lauteren Brüder* (en *Sitzungsberichte der K. bayerisch. Akademie der Wissenschaften;* 1866).—Cons. también: Dieterici: *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert nach Chr. Einleitung und Makrokosmus;* Leipzig, 1876; y J. Guttmann: *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron);* Göttingen, 1889; páginas 35-37. Este último autor (y, siguiéndole, D. Federico de Castro, á las páginas 26 y 27 de su *Estudio preliminar* á la versión del *Fons Vitae)* hace notar la semejanza entre la parte cosmológica de *La Corona Real* y los textos citados por Dieterici en su libro *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber;* Leipzig, 1876.

7

El sistema de Abengabirol en la Historia de la Filosofía.

Por una parte la independencia de criterio de Abengabirol, y por otra la preponderancia de la filosofía peripatética á partir de Maimónides, contribuyeron á que el nombre del autor del *Fons Vitae* fuese poco conocido entre los israelitas. Algunos, sin embargo, recordaron sus doctrinas, ya para adherirse á ellas, ya para combatirlas, y en ellos vamos á ocuparnos inmediatamente, tratando también de las vicisitudes del pensamiento gabiroliano en otras escuelas.

El primer escritor judío que hace mérito de Abengabirol en sus escritos es, en opinión de Munk, Moisés, hijo de Jacob Abenesra, de Granada (1), poeta y filósofo que floreció en la primera mitad del siglo XII (nació en 1070). En cierta obra arábiga que viene á ser un Tratado de retórica y poética, y que Munk cree que es la misma que algunos escritores citan con el título de: كتاب المحاضرة والمذاكرة, dice lo siguiente acerca de nuestro filósofo:

«Abuayub Suleimân, hijo de Yahya Abengebirul Alkor-

(1) Cf.: Munk: *Mélanges*, etc., págs. 262 y siguientes.—L. Dukes: *Moses ben Esra aus Granada;* Altona, 1839.—Kämpf: *Nichtandalusische Poesie*, II, página 200. En árabe lleva Abenesra el *praenomen* de Abuharun.

tobi, nacido en Málaga y educado en Zaragoza, rectificaba sus costumbres y cultivaba sus condiciones naturales. Huyendo de las cosas terrestres, consagraba por completo á las superiores un alma que se había elevado por encima de las manchas de los deseos, y que había acogido todo cuanto había podido inculcarla de las ciencias filosóficas y matemáticas más sublimes. Un filósofo ha dicho: La ciencia es la tintura del alma; pero no se ocupa nadie en teñir una cosa hasta haberla purificado de sus manchas. Aquel—dice Platón—que no se ha dedicado á formar las cualidades de su alma, no podría abordar ningún estudio. Hipókrates dice desde el punto de vista físico: Los cuerpos que no son puros, cuanto más se les alimenta, peores se les hace. Inferior por su edad á sus sabios contemporáneos, les superaba por su palabra, aunque se distinguiesen generalmente por un lenguaje selecto y lleno de dulzura. Aun cuando difieran por su orden de mérito, coinciden todos en la belleza del estilo y en la dulzura de las expresiones. Pero Abuayub es un autor acabado y un elocuente escritor, que se ha hecho dueño de lo que persigue como fin la poesía, y que ha dado en el blanco y alcanzado la meta. En sus discursos adopta los giros más delicados, *imitando á los modernos poetas musulmanes;* de suerte que ha sido llamado el caballero de la palabra, el inteligente versificador, á causa de lo pulido de su estilo, de sus expresiones fáciles y de la amenidad de los asuntos de que trata. Todas las miradas se dirigían á él, y se le mostraba con admiración. Él fué quien primero abrió á los poetas judíos la puerta de la prosodia, y los que después de él entraron por la misma vereda, tejieron con su telar, como se echará de ver por lo que se dirá más adelante, y como resultará evidente por sus poesías para aquellos que quieran estudiarle con atención y tomarse el trabajo de gustarle y de examinarle.

. . . .

»Nuestro joven poeta sobresalía á la par en el panegíri-

co, en la elegía y en las meditaciones filosóficas; lleno de ternura en sus cantos de amor, impresionante hasta hacer derramar lágrimas en sus poesías religiosas, contrito en sus discursos de penitencia, era al mismo tiempo sangriento en sus sátiras, porque, aunque por su carácter y por sus estudios fuese un filósofo, su irascibilidad ejercía sobre su razón un poder indomable y una violencia sin freno. Los insultos que experimentaba de parte de los grandes le inspiraban desprecio, y, á su vez, les colmaba de injurias y les prodigaba insultos.

»Este joven fué segado por Dios en la flor de la edad, á principios del siglo VIII (1), en Valencia, donde se halla su tumba; apenas había traspasado los treinta años. Los críticos han censurado sus discursos y se han encarnizado contra las faltas que presentan sus dos clases de estilo (2); pero el hombre instruído las disculpará por la inexperiencia de la edad y por la ceguedad de la juventud. En cuanto á mí, no experimento ninguna necesidad real de censurarle por esta razón, y no hallo ninguna precisión de criticarle.»

En otro tratado filosófico, rotulado *Arugath habosem* (Verjel de aromas), del cual sólo conservamos fragmentos, aunque extensos, el citado Moisés Abenesra menciona también las doctrinas de Abengabirol sobre el intelecto activo y el pasivo, sobre el microcosmos y el macrocosmos y sobre el camino para alcanzar la suprema ciencia. No le cita, sin embargo, por su nombre propio, sino bajo la denominación de *el filósofo*, ó de *uno de los filósofos modernos*.

Abraham Abenesra de Toledo (1088-1167), poeta, gramático y exégeta eminente (3), elogia á Abengabirol y cita

(1) «Es decir, después del año 4800 de la era judía de la Creación, correspondiente al año 1040 de la era cristiana.» *(Nota de Munk.)*

(2) «Es decir, la prosa y la poesía.» *(Idem id.)*

(3) Véanse: Rosin: *Reime und Gedichte des Abraham ibn Esra I* (Bres-

opiniones de éste en algunos de sus Comentarios bíblicos, como hemos advertido en otro lugar. Quizá se deba también á la influencia gabiroliana, como Sachs y Munk hacen notar, la identificación que Abenesra establece, en su Comentario sobre el *Eclesiastés* (cap. XII), entre la *Voluntad* y la *Sabiduría* ó Verbo divinos.

Yehudá ha-Leví, pensador de criterio muy distinto y aun opuesto al de Abengabirol, no menciona á éste en parte ninguna de sus obras. Es de suponer, sin embargo, que conociese sus escritos.

En cambio, cita con frecuencia á nuestro filósofo otro pensador judío de singular renombre, Abraham Abendavid (1) ha-Leví de Toledo (1110-1180). Este escritor, que procuró armonizar el peripatetismo con la teología ortodoxa (como el letrado del cuento quería concertar la jurisprudencia con el arte de tocar la guitarra), tomó por blanco de sus iras á Abengabirol, y en un tratado que tituló *La Fe Sublime* (2), donde también habla con cierto menosprecio de Saadyah, dice del pensador malagueño lo que sigue: «Asimismo tenemos noticia del libro de Rabbi Salomon Abengebirol, que tiene por objeto una de las cuestiones de la filosofía. Pero él no miraba especialmente á nuestra creencia, y se ocupó, por el contrario, en un asunto que interesa en el mismo grado á los hombres de todas las sec-

---

lau: *Jahresbericht des jüd. theolog. Seminars*, 1885).—Pinsker: *Kommentar zu A. b. Esra's Sepher ha-Echud* (Odessa, 1867).

(1) O Abendaud, llamado también por los bibliógrafos *Ben-Dior*. Véanse, acerca de él: J. Gugenheimer: *Die Religions-Philosophie des R. Abraham ben-David ha-Levi* (Augsburgo, 1850); y J. Guttmann: *Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo* (Göttingen, 1879), ambos excelentes trabajos.

Abraham Abendavid es principalmente conocido como autor de una crónica rotulada *Sepher ha-Kabbala*.

(2) Escrito primeramente en árabe, con el título de: العقيدة الرفيعة, y del cual sólo se conserva una versión hebrea, titulada: האמונה הרמה, publicada, con traducción alemana, por Simson Weil (Frankfurt a. M., 1852).

tas. Con todo eso se extendió en demasía sobre un solo y mismo punto; de suerte que el libro en cuestión, que tituló *La Fuente de Vida*, si se le pusiera en el crisol, podría muy bien reducirse á menos de la décima parte (1). Se ha ingeniado, sobre todo, en formar silogismos, sin preocuparse de si las premisas eran ó no verdaderas, y se ha contentado con emplear premisas fantásticas, materialmente dudosas, con tal de que la forma del silogismo sea exacta. Ahora bien; como él sabía perfectamente lo que hacía, multiplicaba las demostraciones, imaginándose que una multitud de ellas, desprovistas de verdad, podría sustituir á una demostración verdadera. A esto se pueden aplicar aquellas palabras del sabio: «Más vale el un puño lleno con descanso, que »ambos puños llenos con trabajo y aflicción de espíritu.» (*Eclesiastés*, IV, 6.) Nuestros sabios han dicho: *Un solo grano de pimienta fuerte, vale más que cestos llenos de calabazas.* (*Talmud de Babyl.*, trat. *Meghillá.*) No hubiese yo censurado sus palabras si no se hubiera él puesto en declarada rebelión contra nuestra creencia, como echará de ver el que haya leído su libro. Todo este libro demuestra que era harto flaco en lides filosóficas, y que tanteaba como se palpa en las tinieblas.»

En el mismo libro, Abraham Abendavid censura la opinión de Abengabirol, según el cual hay ciertas cosas que bajo una relación son substancias, y bajo otra son accidentes; verbigracia: el alma. Todo lo que es substancia —dice—lo es en sí mismo, y no con relación á otra cosa; no podría decirse que el hombre es hombre con relación al asno, pero con relación al ángel no es hombre, sino un accidente cualquiera; porque en todo lugar y bajo todas las relaciones, la substancia sigue siendo substancia, y el accidente sigue siendo accidente.

También critica á Abengabirol por haber dicho éste que

(1) En lo cual, por cierto, no le falta razón á Abendavid.

la materia que sostiene los predicamentos, al mismo tiempo que posee la *cuantidad*, propia de lo sensible, es substancia *inteligible;* lo cual—añade—es un verdadero absurdo.

Abengabirol había afirmado, en el libro I del *Fons Vitae*, que las propiedades de la materia universal son: «quod sit per se existens, unius essentiae, sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen» (1). «Cometió de esa manera—dice Abendavid—seis errores desde el principio de su obra:

»1.° La materia prima no tiene *ser*, porque no se atribuye el ser sino á lo que está en acto. Aristóteles dice expresamente que el *no ser* se dice de tres cosas, á saber: de la privación absoluta, de la privación considerada con respecto á una determinada forma, y de la materia prima.

»2.° La materia prima no subsiste por sí misma.

»3.° No es ni una ni múltiple, porque lo que carece de existencia no tiene número, ni, por tanto, unidad.

»4.° No sostiene la diversidad, porque las diversidades son accidentes, y no es la materia prima quien soporta los accidentes, porque éstos no afectan sino al ser perfectamente *existente;* sino que soporta las cosas diversas, es decir, los diversos cuerpos.

»5.° No es ella, sino la forma, la que da á todas las cosas su definición y su nombre.

»6.° Por último, no deben atribuírsele propiedades, porque las propiedades son accidentes que sólo afectan necesariamente al *ser en acto*. Todo lo que dice en la *Fuente de la Vida* es por el estilo.»

Tampoco le convencen á Abraham Abendavid las pruebas que Abengabirol alega para demostrar que hay materia en las substancias simples, porque—dice—más exacto hubiera sido afirmar que son seres *en potencia* ó seres *posi-*

(1) I, 10; pág. 13.

bles (puesto que sólo Dios es ser absolutamente *necesario)*, y el ser en potencia, aun cuando ofrezca cierta analogía con la materia, no por eso es necesariamente *material*.

Josef Abensaddik (siglo XII), filósofo y teólogo hebreo-hispano, partidario de la escuela de Saadyah, acepta en su *Microcosmos* (1) las principales teorías de Abengabirol, y puede ser considerado, por tanto, doctrinalmente, como un verdadero discípulo suyo (2). Pero muy pronto decayó considerablemente este escaso influjo de Abengabirol. Bien es verdad que en el siglo XIII el karaíta Aarón ben Josef y el kabbalista Isaak Abenlatif le conocen y copian (3); también es cierto que Schem Tob Abenjosef Abenfalaquera (1224 1290), en su *Moré ha-Moré* (Guía de la Guía), comentario á la obra de Maimónides, cita con frecuencia á Abengabirol, y aun hizo esmeradamente los Extractos de la *Fuente de la Vida*, á que nos hemos referido (4); pero Maimónides no dice una palabra acerca de nuestro filósofo, y á fines del siglo XIII, Iedaya Penini, de Béziers, en su *Carta apologética* á Rabbí Salomón Abenadrath, deseando recomendar el estudio de la filosofía con los ejemplos de los grandes hombres que le cultivaron, sólo se acuerda de Abengabirol para decir: «Y Rabbí Salomón Abengabirol, del cual tenemos *un librito sobre las costumbres del alma*, fundado en los principios físicos.»

Así, pues, desde últimos del siglo XIII, el recuerdo de Abengabirol parece borrarse de la memoria de sus correligionarios. Tuviéronle presente, sin embargo, Moisés de

(1) *Der Mikrokosmus*. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik von R. Josef ibn Zaddik, herausgegeben von Adolf Jellinek; Leipzig, 1854.

(2) «Von den wesentlicheren Grundlehren der Gabirol'schen Philosophie giebt es kaum eine, die sich in dem Mikrokosmus des Josef ibn Zaddik nicht nachweisen liesse.» (Guttmann: *Die Philosophie des S. i. G.*, pág. 43.)

(3) Guttmann: obra citada, págs. 46 y 47.

(4) En estos Extractos se inspiró, en opinión de Guttmann, Abraham Abensamuel ibn-Chasdai, que recuerda las doctrinas de Abengabirol en su obra novelesca *El Príncipe y el Dervis*.

León y sus colaboradores en la gran Biblia del kabbalismo que recibe el nombre de *Sepher ha-Zohar* (Libro de la Luz), y acerca del cual hablaremos en el volumen subsiguiente. A nuestro parecer, algunas de las analogías que se señalan entre la filosofía de Abengabirol y las doctrinas del *Zohar*, no tanto proceden de que los redactores de esta vastísima compilación de tradiciones kabbalísticas tuvieron á la vista la *Fuente de la Vida*, como de que uno y otro libro se inspiraron en la corriente neoplatónica. Es lo más probable, en efecto, que en el *Zohar* existan elementos nuevos, algunos de ellos posteriores al siglo XIII, junto á textos bien antiguos, algunos de los cuales pueden ser de los siglos II ó III.

Las analogías entre la filosofía gabiroliana y la zoharística, principalmente observadas por Munk y Karppe (1), pueden sintetizarse del siguiente modo:

A) Abengabirol distingue perfectamente á Dios en cuanto esencia del mismo en cuanto creador y motor; distinción que pasa á la doctrina zoharística sobre la «gran cara» y la «pequeña cara».

B) La teoría de la *emanación* ofrece singulares analogías en Abengabirol y en el *Zohar*. Para el primero, la forma es *luz pura (or gamur)*, y «la mutación que cae en la luz difundida en la materia, no es sino por la materia, no por la luz en sí, á semejanza de la luz del sol cuando se mezcla con las tinieblas, ó á un lienzo blanco delgado cuando viste á un cuerpo negro, que ocultará su blancura por la abundancia de la negrura, ó á semejanza de la luz que penetra tres vidrieras, porque la segunda tendrá menos luz que la primera, y la tercera que la segunda, y consta que no es por la debilidad de la luz, sino porque los vidrios,

(1) Este último (obra citada, pág. 178) sospecha que no es el texto original árabe del *Makôr* el que llegó á noticia de los kabbalistas, sino el compendio de Abenfalaquera ó alguna otra adaptación hebraica.

como cuerpos espesos, impiden su penetración; y, según esta consideración, la disminución y la diversidad de luz en las substancias debe de ser, no por la luz en sí, sino por la materia, que es corporal con relación á la forma, como ya se dijo antes; y porque esto es así, consta que la luz en sí es algo uno, y su parte inferior igual á la superior en esencia, y si se obscurece, es como se obscurece pasando por muchos vidrios, ó como la luz que desciende del sol á un aire obscurecido, que se transforma en este aire, y no tiene igual virtud y perfección que en el aire transparente» (1). El germen de la teoría de la *concentración*, explicada en el *Zohar* y en los libros kabbalísticos (como la *Puerta de los Cielos* de Abraham Cohen Herrera ó el *Pardes* de Moisés Cordovero), se halla en esas palabras, á las que responden también las siguientes del *Tratado de los Palacios:* «Cuando la Voluntad suprema se cernía en lo alto, en lo alto, de manera incógnita y por siempre inconcebible, la Cabeza misteriosa proyectó tal luz, que también era misteriosa. Era un «pensamiento de luz». Se descorrió una cortina, á través de la cual la luz comenzó ya á dibujarse, pero muy débilmente. Se descorrieron después otras cortinas, y así fueron formados los nueve palacios celestes. Estos palacios no son luces, no son espíritus, no son almas, no son formas perceptibles. Todos los palacios son el Pensamiento, visto á través de diferentes cortinas. Quitad el Pensamiento, y todos los palacios se derrumban. Todos los misterios de la fe consisten en esta doctrina, según la cual todo cuanto existe arriba y abajo es la luz del Pensamiento, es el Infinito. Descorred una cortina, y toda la materia aparece inmaterial; descorred todavía otra cortina, y el mundo inmaterial de lo alto aparece aún más espiritual y más sublime; y así sucesivamente» (2).

(1) IV, 14; pág. 244.

(2) *Sepher ha-Zohar (Le livre de la Splendeur)*. Doctrine ésotérique des

C) La idea de la concatenación de las formas y de las materias, desde el mundo sensible hasta la Unidad primera, expuesta por Abengabirol, tiene también su traducción en el *Zohar*. «En todo—léese en éste (1)—el cerebro está en el medio y varias cortezas le rodean. El mundo entero está formado de esta manera, en lo alto lo mismo que en lo bajo. A partir del misterioso Punto supremo, hasta el más ínfimo grado de la creación, todo sirve de vestidura á alguna otra cosa, y esta otra cosa sirve de vestidura á una cosa superior, y así sucesivamente. De suerte que el cerebro, rodeado de una corteza, sirve él mismo de corteza á un cerebro superior; todo es, pues, cerebro para lo que le es inferior y corteza para lo que le es superior. El Punto supremo proyectaba una luz inmensa de tal limpidez, de tal transparencia y de tal sutileza, que lo penetró todo. De este modo se formó en torno de ese Punto un palacio que le servía de vestidura. Siendo la luz del Punto supremo de una sutileza inconcebible, la del palacio que le es inferior forma así un círculo obscuro alrededor de él. Pero la luz del primer palacio, aunque inferior á la del Punto supremo, como era, sin embargo, de un esplendor inmenso, acabó por formar en torno de ese palacio otro que le sirve en cierto modo de vestidura, y así sucesivamente; así, á partir del Punto supremo, todas las escalas de la creación no son sino cortezas las unas de las otras: la corteza de la escala superior es el cerebro de la escala inferior. Este orden de arriba ha sido igualmente constituído aquí abajo, según está escrito: «Y Elohim creó el hombre á su imagen»; porque el hombre está compuesto de cerebro y de meninges, de espíritu y de cuerpo; todo eso es indispensable para el orden del mundo.»

Israélites. Traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par Jean de Pauly, etc.; París, E. Leroux, 1909; tomo IV, página 302.

(1) I, 19 *b* y 20 *a* (edición citada, tomo I; París, 1906; págs. 121 y 122).

D) La doctrina de la Voluntad, identificada con el Verbo y merced á la cual fué creado el mundo, tiene también en el *Zohar* muchos puntos de conexión con la gabiroliana. La creación, en el *Zohar* como en el *Makôr*, es comparada con el agua que perpetuamente fluye del manantial. El *Zohar* (1) habla igualmente, al tratar del séptimo palacio, de la «Fuente de Vida, de donde emana la bendición». Además, en uno de los suplementos del *Zohar*, el titulado *El Pastor fiel* (2), el autor copia un pasaje de *La Corona Real*, en el que se trata de los eclipses de sol y de luna, y donde aquél, olvidando que escribe en caldeo, transcribe la letra hebraica de un verso de Abengabirol.

E) Algunos kabbalistas, siguiendo á nuestro filósofo, atribuyen materia á los ángeles ó substancias simples. Así, Rabbí Josef Chiquitilla, en su *Sepher ha-Nikkud*, escribe: «Sabe que en todas las cosas creadas, superiores é inferiores, no hay nada absolutamente simple. Dios sólo es la simplicidad pura y una, sin ninguna multiplicidad; pero, entre todos los demás seres, comprendiendo en ellos aun las inteligencias separadas y superiores que se llaman *ángeles*, no hay uno solo que sea simple y sin multiplicidad. Verdad es que los filósofos llaman á los ángeles *inteligencias separadas* (de la materia) y *formas separadas*; pero, aunque estén separados de una materia como la nuestra, poseen, sin embargo, una materia oculta, simple y superior, que no se parece á nuestra materia» (3).

En la doctrina mística del zaragozano Abraham Abensamuel Abulafia (nació en 1240), que intentó harmonizar las escuelas de Isaac el Ciego y de Eleazar de Worms en el sentido de la contemplación pura, transparéntase también la influencia de Abengabirol. Esta se echa de ver especial-

(1) II, 261 *a* (edición citada, IV, pág. 294).
(2) III, 82 *b*.
(3) Munk: *op. cit.*, págs. 288 y 289.

mente en la crítica que Abulafia hace de los *Sefiroth*, en la cual procura conciliarlos con la *Voluntad* gabiroliana. «Ya —escribe Karppe (1)—Jacob Abenschechet la había intentado antes, introduciendo en su obra rotulada *Puertas del Cielo* la Voluntad como una primera Sefirah. Para Abulafia, sin ser por sí misma una Sefirah, es la mediadora entre Dios y los Sefiroth en general, y, por consiguiente, si consideramos el conjunto de los Sefiroth como el conjunto de la creación, es, como para Abengabirol, la mediadora entre la causa primera y el efecto.»

Samuel Abenzarza, judío valenciano del siglo XIV, valiéndose, probablemente, del Compendio de Abenfalaquera, cita en su obra *Mikhlal Yophi* (Perfección de belleza) (2), donde declara muchas alegorías del *Talmud* y de los *Midraschîm*, el pasaje en que Abengabirol explica el sentido en el cual se puede decir que una substancia incorpórea es *lugar* del cuerpo.

Alí Abenjosef Habillo de Monzón (siglo XV), al traducir del latín al hebreo las *Quaestiones in Physicam* de Versorio y algunas de las *Quaestiones disputatae* de Santo Tomás de Aquino, cuida de convertir el nombre de *Avicebrón* en el de Abengabirol, lo cual demuestra que su identidad le era conocida. En el mismo siglo, don Isaak Abravanel (1437-1509), al comentar el primer libro de los *Reyes* (3), cita la opinión de Abengabirol, según la cual las substancias simples constan de materia y forma. Con idéntico objeto le menciona también su hijo Judá Abravanel (el famoso *León Hebreo)* en sus *Dialoghi di amore* (4), de los

(1) Obra citada, pág. 298.

(2) Munk cita el manuscrito número 62-63 de la Biblioteca Imperial, fondo del Oratorio.—Guttmann menciona el מקור חיים de Zarza, impreso en Mantua en 1559.

(3) Munk cita la edición de Leipzig, 1686.

(4) «... e se ancora sono composti di materia e forma, così come participano le sue forme nel sommo Diò padre commune, così ancora participano sustan-

que transcribió largos párrafos Cervantes en la *Galatea*. Probablemente, sin embargo, ni Isaak Abravanel ni su hijo conocieron directamente la *Fuente de la Vida*, sino que hablaron de ella por las noticias de los escolásticos. Lo mismo podemos decir del rabbino español de Salónica Moisés Almosnino, quien habla en el siglo XVI de la opinión de Abengabirol sobre la materia de las substancias simples, añadiendo que el filósofo *rectificó* su parecer y dijo que las substancias simples lo eran con simplicidad absoluta.

El último escritor judío que menciona á Abengabirol es, en opinión de Munk, Josef del Médigo, médico y kabbalista del siglo XVII (1). Pero es tan escasa la noticia que tiene del autor del *Fons vitae*, que le cree árabe.

Cuando, allá en el siglo XIII, los correligionarios de Abengabirol empezaban á olvidar su nombre, adquiría éste celebridad singular entre los escolásticos. Ya hemos hablado en el tomo anterior de los trabajos de Domingo Gundisalvo en el siglo XII. Gracias á su versión de la *Fuente de la Vida* y á sus opúsculos originales (especialmente los *De unitate* y *De immortalitate animae)*, los escolásticos adquirieron conocimiento de las doctrinas de Abengabirol, á quien ellos llamaron generalmente *Avicebrón*, y á quien tomaron, generalmente también, por filósofo arábigo. Asimismo hemos aludido á la parte que al referido *Liber de unitate* pudo caber en la herejía panteísta de David de Dinant.

Guillermo de Auvernía, obispo de París (m. 1249) es qui-

---

tia e materia incorporea del Chaos, madre commune, come pone il nostro Albenzubron nel suo libro *de Fonte vite*.» (Edición de Venecia, 1572. folio 151 vuelto.)

(1) En el mismo siglo XVII, otro judío, Ishac Atias, en su *Tesoro de preceptos*, etc. (Venecia, 1627; folio 2 recto), cita en estos términos á Abengabirol, al tratar de la unidad divina: «Y sin duda que en el misterio destas palabras *(Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es)* les diria Mosè altissimas cosas acerca de la pura Vnidad, y les mostraria su inmensa simplicidad y grandeza, que no es como otra vnidad del mundo, sino differentissima, *como sabiamente apuntò el docto R. Selomò ben Gebirol, en su Cheter Malchut.*»

zá, después de Gundisalvo, el primer escritor occidental que conoce y cita á Abengabirol. Menciona su obra con el título de *Fons Sapientiae*, y cree que su autor profesó la religión cristiana, en vista de que había compuesto un libro rotulado: *De Verbo Dei agente omnia* (1). Sácale á cuento en numerosas ocasiones y le alaba, diciendo de él que es «unicus omnium philosophantium nobilissimus» (2). Por lo demás, ya hemos visto que el tratado *De immortalitate animae* de Guillermo de Auvernía es una reproducción casi literal del de Gundisalvo; si, pues, en éste hay evidente influjo gabiroliano, otro tanto ha de ocurrir en aquél (3).

Alejandro de Hales (m. 1245), fundador, con Pedro Abelardo, del método *escolástico* del siglo XIII, conoce y cita también el *Fons vitae* (4). En su *Summa Theologica* sostiene, rememorando, sin duda, teorías gabirolianas, que la «*intelligentia*, quae dicitur *angelus*», está compuesta de materia *y de forma* (5).

Alberto Magno (1193?-1280), en su obra *De causis et pro-*

---

(1) *De universo* (obra capital de Guillermo de Auvernia, escrita por los años de 1231 á 1236), I, pars 1, cap. XXV.

(2) *De Trinitate,* cap. XII.

(3) En el tratado *De legibus,* cap. XXVI, escribe Guillermo de Auvernia: «Et quidem, sicut tetigimus, natura spiritualium substantiarum non facile innotescere potest hominibus tam brevis intellectus, quia etiam sapientes ad modicum penetraverunt illam et nondum profundaverunt in ea nec tractatum aliquem de eadem scripserunt, qui ad nos pervenerit, excepto solo Avicembron, qui *etsi multa sublimia et longe a vulgari intellectu de eis dixerit et scripserit,* multo ampliora tamen dicenda de eis et scribenda reliquit, et scientiam de his, licet aliquatenus inchoatam, procul tamen a complemento et perfectione dimisit.»

Véanse: J. Guttmann: *Guillaume d'Auvergne et la littérature juive* (en el tomo XVIII de la *Revue des Etudes Juives,* págs. 243-255).—K. Werner: *Wilhelm von Auvergne's Verhältniss zu den Platonikern des XII Jahrhunderts;* Wien, 1873.—Dr. M. Baumgartner: *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne;* Münster, 1893 (tomo II, cuaderno I de los *Beiträge* de Baeumker y von Hertling).

(4) *Summa,* I, q. 86, 1.

(5) *Summa,* II, q. 12, 1.—Cf. J. Guttmann: *Alexandre de Hales et le judaisme* (en la *Revue des Etudes Juives,* XIX, págs. 224-234).

cessu universitatis (1), resume las objeciones de los aristotélicos contra el sistema de Abengabirol en la forma siguiente:

1.ª No es clara su idea de la materia prima, porque careciendo ésta de ser real, no puede ser principio de nada, ni emanar del primer principio, cuya acción consiste en dar la existencia á los seres.

2.ª La materia prima universal es notoriamente la más imperfecta de todas las materias, porque no es nada en acto, sino la simple posibilidad de ser; ahora bien, según Abengabirol, esa materia imperfectísima sería susceptible de llegar á ser en acto lo más perfecto que hay (el Intelecto universal).

3.ª Lo que está en potencia no puede pasar al acto sino por el movimiento; pero Abengabirol supone que la materia prima pasa de la potencia al acto sin movimiento.

4.ª Lo que está más en potencia, y lo que lo está con relación al mayor número de cosas, no podría participar de la perfección del primer ser sino por varios movimientos: luego es imposible que la materia primera universal, que está más en potencia que las otras materias y que carece de movimiento, participe más (al recibir la forma universal) de la perfección del primer agente.

5.ª Es contrario á los principios filosóficos decir que el primer agente obra por intermedio de la Voluntad, porque es de la naturaleza del primer principio obrar por sí mismo y por su esencia, sin que haya nada que determine su acción (2).

Alberto Magno desarrolla ampliamente estas objeciones contra la teoría de la materia y de la forma, y dice además,

---

(1) Cf. *Opera,* edición Jammy, tomo V. Véase también, en el mismo tomo, el tratado *De intellectu et intelligibili.*

(2) Cf. Munk: *op. cit.,* págs. 293 y 294; y Bach: *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden;* Wien, 1881.

en cuanto á la de la Voluntad, que ésta no puede estimarse el principio único de todo el ser, porque la Voluntad, en cuanto tal, está dispuesta á querer cosas diversas, y es absurdo decir que el primer principio está dispuesto por cosas diversas á diversas acciones. Lo primero que inmediatamente se refiere á la acción y por lo que se ejercita la facultad del primer agente, es por necesidad lo que da la forma á la obra, y no lo que ordena ó prescribe la acción; si hubiese, pues, como quiere Abengabirol, algo intermedio entre el primer motor y el objeto de la acción, no sería la Voluntad, sino la Inteligencia. Además, la Voluntad es lo que determina la acción, y, siendo en sí algo intermediario, ¿cómo puede decirse que determine la acción del Ser infinito?

Acerca de este punto, Abengabirol podría haber contestado á Alberto Magno que él no tomaba el vocablo *Voluntad* en el sentido de potencia anímica, sino en otro mucho más elevado y sublime: en el de Verbo ó Sabiduría, y que en tal concepto su afirmación era idéntica á la de San Agustín, cuando dice que hay una Sabiduría que tiene á Dios por *padre*, que le es igual y coeterna, y por la que fueron creadas todas las cosas *(et per quem creata sunt omnia)*. Y aún pudo añadir que la Sabiduría creada, según el mismo San Agustín, no lo fué *en el tiempo*, porque antes de ella no existía tiempo ninguno, y ella misma *precedió* al tiempo *(et creaturam temporis antecedit)*. Y dicho esto, pudo ceder el sitio al obispo de Hipona, para que Alberto Magno se entendiese con él (1).

---

(1) «Nam etsi non invenimus tempus ante illam, *prior quippe omnium creata est Sapientia;* nec utique illa Sapientia tibi, Deus noster, Patri suo plane coaeterna et aequalis et per quam creata sunt omnia, et in quo Principio fecisti coelum et terram; sed profecto sapientia quae creata est, intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est *(nótese la misma comparación que luego usó Abengabirol):* dicitur enim et ipsa, quamvis creata, sapientia. Sed quantum interest inter lumen quod illuminat et quod

Por lo demás, Alberto Magno tenía, al parecer, una opinión bastante elevada de Abengabirol, puesto que, después de censurar algunas de las doctrinas del *Fons Vitae,* escribe: «Propter quod pro certo dictum Avicebron inconveniens est: nec puto, quod Avicebron hunc librum fecit, *sed quod quidam sophistarum confixerunt eum sub nomine suo.*»

Santo Tomás de Aquino (1227-1274) es, más aún que su maestro Alberto Magno, adversario decidido de las opiniones gabirolianas.

En el artículo II, cuestión L, de la primera parte de la *Summa Theologica,* pregúntase el Doctor Angélico si los ángeles están compuestos de materia y forma, y, después de exponer las objeciones, escribe: «Respondo diciendo que algunos sientan que los Angeles están compuestos de

---

illuminatur, tantum inter sapientiam quae creat et istam quae creata est; sicut inter iustitiam iustificantem, et iustitiam quae iustificatione facta est. Nam et nos dicti sumus iustitia tua. Ait enim quidam servus tuus, *ut nos simus iustitia Dei in ipso.* Ergo quia prior omnium creata est quaedam sapientia quae creata est, mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae, matris nostrae quae sursum est, et libera est, et aeterna in coelis (quibus coelis, nisi qui te laudant coeli coelorum; quia hoc est et coelum coeli Domino?); etsi non invenimus tempus ante illam, quia et creaturam temporis antecedit, quae prior omnium creata est; ante illam tamen est ipsius Creatoris aeternitas. a quo facta sumpsit exordium, quamvis non temporis quia nondum erat tempus, ipsius tamen conditionis suae.» *(Confessiones,* lib. XII, cap. XV.)

Cito el texto de San Agustín (pensador mucho más grande, mucho más culto y mucho más refinado que todos los escolásticos del siglo XIII), porque un erudito crítico que ha tenido la bondad de ocuparse, en la revista aragonesa *Cultura Española* (mayo, 1908; pág. 595), del tomo I de la presente HISTORIA, refiriéndose á mi exposición de la doctrina agustiniana sobre la Gracia y el libre arbitrio (véase tomo I, págs. 282 y siguientes), afirma con notable seguridad que San Agustín «no ha dicho jamás lo que yo le *atribuyo*» (y es el caso que al pie de las páginas inserto, como tengo por costumbre, los comprobantes de mis afirmaciones), y me lo demuestra... con un texto de Leibniz, que es lo mismo que probar que Paulo Orosio fué lusitano citando el *Arte de tocar las castañuelas.* Si hubiese dicho que San Agustín es á veces obscuro, ó que á veces también parece contradecirse, no habría yo contestado nada, porque es muy cierto que San Agustín no lo tenía todo resuelto tan terminantemente como Santo Tomás de Aquino ó como los neoescolásticos de Lovaina; pero *decir* que no *dice* lo que *dice* en los lugares que cito, me deja estupefacto.

materia y forma, y á esta opinión se empeña en adherirse Avicebrón en el libro de la Fuente de la Vida *(et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in lib. Fontis vitae)*. Supone, en efecto, que todas las cosas que se distinguen según el entendimiento, distínguense también en la realidad. Ahora bien; en la substancia incorpórea el entendimiento aprehende algo, por lo cual se distingue de la substancia corpórea, y algo también, por lo que conviene con ella. De donde le place concluir que aquello por lo cual difiere la substancia incorpórea de la corpórea, es para la primera algo así como la forma; y aquello común que se somete á esta forma, es su materia. Y por eso sienta que es una misma la materia universal de las cosas espirituales y de las corporales, para que se entienda que la forma de la substancia incorpórea está impresa en la materia de las cosas espirituales, como la forma de la cantidad está impresa en la materia de las corporales.

»Pero á primera vista parece imposible que sea una la materia de las cosas espirituales y de las corporales. Porque no es posible que la forma espiritual y la corporal se reciban en una parte de la materia, toda vez que, de ese modo, una sola y misma cosa sería corporal y espiritual.

»Resulta de aquí que una parte de la materia ha de ser la que recibe la forma corporal, y otra la que recibe la forma espiritual. No procede, en efecto, que la materia se divida en partes, sino según que se entiende bajo la razón de cuantidad, quitada la cual, queda la substancia indivisible, como se dice en el libro primero de la *Física*. Así, pues, resulta que la materia de las cosas espirituales ha de ser substancia sujeta á la cuantidad, lo cual es imposible: luego es imposible que sea una la materia de las cosas corporales y de las espirituales.

»Pero, por otra parte, todavía es imposible que la substancia intelectual tenga ninguna materia. En efecto, la operación de cada cosa es según el modo de su substancia.

Pero el entender es operación absolutamente inmaterial, como aparece de su objeto, del cual recibe cualquier acto la especie y la razón. Así, pues, cada cosa es entendida, en cuanto se la abstrae de la materia; porque las formas en la materia son formas individuales, las cuales no aprehende el entendimiento de esta manera. De donde se infiere que la substancia intelectual es absolutamente inmaterial.

»Y no es necesario que las cosas que se distinguen según el entendimiento sean distintas en la realidad, porque el entendimiento no aprehende las cosas según el modo de ellas, sino según el suyo. De donde se sigue que las cosas materiales, que están por bajo de nuestro entendimiento, se hallan en él por modo más simple que el que en sí mismas tienen. Mas las substancias angélicas están por encima de nuestro entendimiento: luego éste no puede alcanzar á aprehenderlas según lo que son en sí mismas, sino según su modo, con arreglo al cual aprehende las cosas compuestas. Y así también aprehende á Dios, como antes se ha dicho.»

En el artículo V, cuestión LXXV, de la misma *Summa*, el Angel de las Escuelas se pregunta *si el alma está compuesta de materia y de forma*, y contesta del siguiente modo:

«Respondo diciendo que *el alma no tiene materia*, y esto puede considerarse de dos maneras. Es la primera la que se infiere de la naturaleza del alma en general: en efecto, es de la naturaleza del alma el ser forma de algún cuerpo. Ahora bien; ó es forma según ella toda, ó según alguna parte de sí misma. Si lo es según ella toda, es imposible que alguna de sus partes sea materia, si decimos que materia es algún ser que sólo es en potencia: porque la forma, en cuanto forma, es acto; mas aquello que es sólo en potencia no puede ser parte del acto, pues la potencia repugna al acto y es contraria á él. Y si es forma según alguna

parte de sí misma, aquella parte decimos que es el alma, y aquella materia, de la cual es acto primero, decimos que es lo primero animado. En segundo lugar, se demuestra especialmente por la naturaleza del alma humana, en cuanto es intelectiva. En efecto; es notorio que todo lo que es recibido en algo, recíbese en él según el modo del recipiente. Así, es conocida una cosa según está su forma en lo que conoce. Mas el alma intelectiva conoce cada cosa en su naturaleza absoluta; por ejemplo: conoce la piedra, en cuanto es absolutamente piedra. En efecto; la forma de la piedra está absolutamente, según su propia naturaleza formal, en el alma intelectiva. Luego el alma intelectiva es forma absoluta, y no algo compuesto de materia y forma. Porque si el alma intelectiva estuviese compuesta de materia y forma, las formas de las cosas serían recibidas en ella como formas individuales; y así no conocería sino lo singular, como acontece con las potencias sensitivas, que reciben las formas de las cosas en el órgano corporal. La materia, en efecto, es el principio de individuación de las formas. Resulta, pues, que el alma intelectiva, y toda substancia intelectual que conoce absolutamente las formas, carece de composición de forma y de materia.»

En otros lugares de la *Summa Theologica* (como el artículo II de la cuestión LXVI de la primera parte, donde alude á la opinión de Avicebrón acerca de ser una toda la materia corporal), en la *Summa contra gentiles*, en el Comentario á las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en el tratado *De substantiis separatis, seu de angelorum natura*, en los Comentarios á la *Metafísica*, á los libros *De generatione et corruptione* y *De anima*, de Aristóteles, en el opúsculo *De ente et essentia*, en las *Quaestiones disputatae* y en otras obras, Santo Tomás de Aquino alude, nombrándole ó no, á Avicebrón, y se manifiesta contrario á sus principales doctrinas. Fácil es observar que la tendencia *monista* de Abengabirol es lo que más preocupa al autor de la *Summa*

Theologica (1), por lo cual insiste éste en demostrar que de la opinión del primero acerca de la materia universal, se sigue lógicamente que no existe diversidad ninguna entre las cosas.

Supone A. Jourdain (2) que Amaury de Chartres y David de Dinant tomaron sus doctrinas del *Liber de Causis* y del *Fons Vitae*, traducidos por los toledanos. Munk lo duda respecto del *Fons Vitae*, y, en efecto, no es claro, ni mucho menos, el panteísmo de Abengabirol; pero también es cierto que la afirmación atribuída á Amaury: *Omnia unum, quia quicquid est, est Deus,* recuerda notoriamente las doctrinas neoplatónicas, que tanto influyen en la obra de Abengabirol, y ofrece singular similitud con las ideas de otro pensador judío que conoció muy bien el *Makôr Hayyîm:* Benito Espinosa.

Si el dominico Santo Tomás de Aquino combate las doctrinas gabirolianas, el franciscano Juan Duns Scott (1274?-1308) las acoge con notable entusiasmo, especialmente en su tratado *De rerum principio*, escrito en Oxford.

Duns Scott cree que Avicebrón es un filósofo cristiano, y se manifiesta partidario de sus doctrinas sobre la materia y la Voluntad. Para Duns Scott, el principio de individuación es la forma, en cuanto determina al ser, dando lugar á su producción real. La *essentia secundum se* no es un mero

(1) Véanse: Jellinek: *Thomas von Aquino in der jüdischen Litteratur* (Leipzig, 1853); Dr. J. Guttmann: *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur (Avicebron und Maimonides)* (Göttingen, 1891), págs. 16-30; Dr. M. Wittmann: *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* (cuaderno 3.° del tomo III de los *Beiträge* de Baeumker y von Hertling; 1899).

(2) *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote,* etc.; Paris, 1843; pág. 197.—Véase también nuestro tomo I, página 378.—Cf un excelente resumen de todos los pareceres sobre el caso en el magnífico libro de Otto Bardenhewer: *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis* (Freiburg im Breisgau, 1882; págs. 212-224).—Tengo en preparación una edición latina del *Liber de Causis* en mi *Archivo de Historia de la Filosofía.*

concepto, sino una realidad ontológica, que va constantemente identificada con la unidad. «Appetitus unitatis—escribe—ita intimus et essentialis et universalis est omnibus, tam creaturis quam creatori, quod nullum est, nec excogitari potest genus multitudinis, aut divisionis, sive distinctionis, quod ad unitatem aliquam non reducatur, ita quod ipsa, ut unitatem habeant, sive illud in quo sunt prius occurrat intellectui, quam ipsa multitudo, sive diversitas. Sic dicimus quod diversa accidentia sunt unum subiecto, diversa numero sunt unum specie, diversa specie sunt unum genere subalterno, diversa genere subalterno sunt unum genere generalissimo, diversa genere generalissimo sunt unum in ratione entis» (1). Las cosas proceden de Dios, *como el número de la unidad* (et ita procedunt res a Deo ut numeri ab unitate) (2). Sostiene además que toda substancia está compuesta de algo indeterminado y de algo determinado: lo indeterminado es la materia; lo determinado, la forma (3). Y escribe osadamente (4): «EGO AUTEM AD POSITIONEM AVICEMBRONIS REDEO, et primam partem, scilicet, quod in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus quam spiritualibus, sit una materia, teneo.» Desde el punto de vista de la que Duns Scott llama *materia primo prima,* todas las substancias, espirituales y corporales, tienen una esencia común, que da unidad al universo creado, cuya explicación da elocuentemente el filósofo franciscano en los siguientes términos (5): «Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cuius radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia; frondes et rami sunt creata corruptibilia, flos anima rationalis; fructus naturae consimilis et perfectionis natura angelica. Uni-

(1) *De rerum princ.,* q. VIII, 1.
(2) Idem id., q. VIII, art. 4.°, num. 28.
(3) Idem id., q. VII, art. 2.°, num. 24.
(4) Idem id., q. VIII, art. 4.°, num. 24.
(5) Idem id., q. VIII, art. 4.°

cus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio est manus Dei, aut immediate... aut mediantibus agentibus creatis.»

Concede también Duns Scott, como Abengabirol, una preeminencia especial á la Voluntad sobre el Intelecto; pero entiende: *quod creaturae produuntur a Deo* IMMEDIATE *per modum gratuitae Voluntatis*. Esa importancia concedida á la Voluntad en la filosofía de Duns Scott, se ha creído procedente de la influencia de San Agustín; á nuestro juicio, debe atribuirse más bien á la lectura del *Fons Vitae* (1).

Véase, pues, cuán poderosamente influyó Abengabirol en el escolasticismo europeo. Pero todavía subsistió este influjo en el Renacimiento. Lo que hay es que, al modo que ocurrió con el de Averroes, el pensamiento gabiroliano se alteró y falsificó por sus admiradores. Giordano Bruno (1548-1600), que sigue creyendo árabe á Avicebrón, atribúyele la idea de que la materia es *la misma naturaleza divina* (2).

---

(1) Cf. Vacant: *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la Volonté comme St. Thomas d'Aquin. (Compte rendu* del IV Congreso científico internacional católico de Friburgo, 1898; págs. 631-645.)

(2) «Democrito dunque, e gli Epicurei, i quali, quel che non è corpo dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola essere la sustanza de le cose, e anco quella essere la natura divina, come disse un certo arabo, chiamato Avicebron, come mostra in un libro intitolato: *Fonte di Vita*... Però si son trovati di quelli, che, avendo ben considerata la raggione delle forme naturali, come ha possuto aversi da Aristotele e altri simili, hanno concluso al fine, che quelle no son che accidenti e circostanze della materia, è però prerogativa di atto e di perfezione doverse referire alla materia, e non a cose de quali veramente possiamo dire, che esse non sono sustanza, nè natura, ma cose della sustanza e della natura, la quale dicono essere la materia, che appresso quelli è un principio necessario, eterno e divino, come a quel moro Avicebron, che la chiama dio, che è in tutte le cose.» *(De la Causa, Principio e Uno*, dial. III.)

En la misma obra, en el diálogo IV, vuelve á citar un largo párrafo de Avicebrón. (Cons. Giordano Bruno: *Opere italiane*. I. *Dialoghi metafisici*, con note di Giovanni Gentile; Bari, G. Laterza & Figli, 1907; págs. 197, 206 y 224.)

Acerca de las relaciones entre las doctrinas de Bruno y de Abengabirol, véase á Wittmann: *Giord. Brunos Beziehungen zu Avencebrol* (en el *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1900, XIII, 147-52).

Para Bruno, «todo aquello que produce diversidad de géneros, de especies, diferencias, propiedades; todo lo que estriba en la generación, en la corrupción, en la alteración y cambio, no es ente, no es ser, sino condición y circunstancia de ente y de ser, el cual es *uno*, infinito, inmóvil, sujeto, materia, vida, alma, verdadero y bueno» (1). En esa Unidad primera y divina se resuelve la oposición de los contrarios, de la materia y de la forma, sin distinción ni particularidad ninguna; y esa Unidad es la única substancia.

Y no fué sólo Giordano Bruno; antes de él, Nicolás de Cusa (1401-1464) había explicado el *proceso* de la *Unidad* divina, en sus libros *De docta ignorantia*, de un modo que recuerda inevitablemente á Abengabirol y á Gundisalvo; y Miguel Servet (1509-1553), en su *Restitutio Christianismi*, habló del Verbo y de la *vis* ó fuerza de él emanada, en términos que traen á la memoria el *Fons Vitae*. Así el pensamiento español persistió á través de los siglos, inspirando á veces á quienes ni siquiera sospecharon la procedencia de las ideas que les animaban.

El mismo Abengabirol no conoció quizás el remoto origen de su propia doctrina. Hemos visto que él habla de la Unidad primera y suprema, cuya *virtud* es la Voluntad, que todo lo penetra y por todo se difunde *(omnia penetrans, diffusa in omnibus)*. De la Voluntad emana, como *virtus* propia, el movimiento, el cual hace posible la impresión de la forma en la materia, y, consiguientemente, la creación de ambas. Pero la verdadera ciencia es la divina, es á saber, la de la Unidad, mediante la cual nos libramos de la muerte, *aplicándonos* al origen de la vida. La unidad creada, que sigue á la Unidad primera, es multiplicable y divisible por razón de la materia que la sustenta; pero esta materia es pasiva y un no ser, puesto que el ser le recibe de la forma. Luego el mundo de la multiplicidad es ilusorio y vano; y el

(1) Erminio Troilo: *La filosofia di Giordano Brvno;* Torino, 1907; pág. 57.

de la unidad es el real y verdadero, pudiendo decirse con los filósofos del viejo Vedânta:

> «Como los ríos, al arrojarse al mar,
> desaparecen dejando formas y nombres,
> así el sabio, dejando formas y nombres,
> en el supremo espíritu divino se sumerge» (1).

Así es cómo el nombre de Abengabirol va asociado al movimiento panteísta. Las unidades que él consideró desde un punto de vista meramente lógico, se convierten en unidades reales. No sólo *existen* la materia universal y la forma universal, sino que la contrariedad entre ambos elementos se declara fantástica é ilusoria, formulándose la existencia de una sola substancia: Dios, Unidad primera, en cuyo seno han desaparecido las diferencias accidentales que hacen creer en lo individual. De esta suerte proceden las escuelas panteístas, desde Bruno á Schelling y á Hegel, pasando por Espinosa, que seguramente conoció también á Abengabirol, y en cuya *Ethica* se encuentran conceptos que parecen eco lejano de los metafísicos coloquios del *Fons Vitae* (2). Realízanse aquí aquellas palabras que el Bienaventurado dice á Subuti en el *Vajracchedika*: «Todos los seres, cualesquiera que sean, de la especie de los seres vivos, que hayan nacido de un huevo ó de una matriz, de la humedad ó por transformación, que tengan una forma sensible ó no la tengan, que sean inteligentes ó no inteligentes, ó ni lo uno ni lo otro, á todos, sumergiéndoles en el elemento del Nirvâna, á todos, sin excepción, les hago pasar allí, destruyéndoles.—Pero aun cuando yo sumerja allí á

---

(1) *Apud* P. Deussen: *La filosofia del Vedanta nei suoi rapporti colla metafisica occidentale;* traducción Rensi, pág. 16.

(2) Considero á Espinosa, por su origen, raza y doctrinas, como un filósofo hispano, y en él, por consiguiente, he de ocuparme más adelante.

Sobre las relaciones entre la teoría de la Voluntad de Gabirol y la de Schopenhauer, véase el artículo de D. Ascher: *Gabirol und Schopenhauer* en las *Blätter f. lit. Unterhalt.* (Leipzig, 1857).

los seres vivos sin límites, sin número, en realidad no sumerjo allí á ninguno. ¿Cuál es la causa de esto? Que, Subuti, si un bodhisattwa tiene el concepto del yo, del individuo, del ser vivo, del ser perpetuo, no es un Bodhisattwa... Toda forma existente (individual) es vacío é ilusión.»

Al tratar de cualquier escritor, no debe perderse de vista su psicología, el elemento personal que late en todas sus producciones, porque nadie puede demostrar tal *objetividad* en sus obras, que sea indiferente averiguar las condiciones en que las compuso. *Importa, no sólo saber lo que se dijo, sino quién y cómo lo dijo*, porque no hay dos hombres que real y verdaderamente entiendan algo de la misma manera. De aquí la explicación de la moderna fase de la Historia y de la tendencia *erudita* que en ella se observa. Refiriéndonos á Abengabirol, es de notar que su sistema representa un esfuerzo titánico para aproximar la criatura á su Creador, por medio de sucesión de formas que hagan desaparecer toda solución de continuidad. Y este esfuerzo responde á los anhelos de su inteligencia, que intentó llenar por medio de la *Sabiduría* el vacío que advertía en su corazón. El se lamentaba amargamente, en el Prefacio de su Gramática hebrea, de que la lengua santa estuviese olvidada hasta tal punto entre sus correligionarios españoles, que ni conocían éstos el Pentateuco, ni las Profecías, ni aun eran capaces de leer una carta. «*La mitad habla idumeo* (lengua de los cristianos)—decía—, *y la otra mitad la obscura lengua de los hijos de Kedar* (árabes).» Rogaba á Dios en sus poesías para que salvase á su pueblo de la tiranía del *asno salvaje* (los árabes descendientes de Ismael), y veíase obligado á escribir en árabe para que le entendiesen. Su corazón ansiaba paz y amor, y vióse solo, sin padres, hermanos, ni amigos, sin otra compañía que su pensamiento. Vivió en el mundo, y él, sin embargo, no le pertenecía, ni podía hallar entonces quien le comprendiese entre los hombres.

8

Bahya.—Los estudios talmúdicos.—Abensaddik.

Contemporáneo de Abengabirol fué Bahya *(Behaya, Behai, Bahié)* ben Josef ben Pakuda, que escribió por los años de 1040 á 1060, y que, á pesar de conocer bastante á fondo la filosofía peripatética, siguió una dirección muy distinta del aristotelismo.

«Bahya—escribe Graetz (1)—era uno de esos hombres de alma enérgica, de vida noble y pura, á quienes no les hacen falta sino circunstancias favorables para provocar una revolución religiosa; creó una teología moral especialísima en el judaísmo.» Se ha dicho de Bahya que es el Tomás de Kempis judío, y esto, como veremos, sólo hasta cierto punto es exacto. Lo indudable es que Bahya era hombre de notable elocuencia y de brillante imaginación; que era grande su erudición en las letras hebreas y arábigas; que el fondo de su cultura fué neoplatónico, y que predomina en su pensamiento la tendencia ascética, el propósito de enaltecer la moral práctica sobre la especulativa. La doctrina moral y mística del musulmán Algacel influyó notoriamente en la suya; pero, además, es casi seguro que

(1) *Les juifs d'Espagne,* págs. 156 y siguientes.—Cf. S. Munk: *Mélanges,* página 482.—Idem: *Notice sur R. Saadia Gaon,* págs. 4, 5 y 45.

utilizó los escritos de Saadyah, los de Abengabirol, los de Galeno y la Enciclopedia de los *Hermanos puros*.

Su obra más popular, escrita en 1040, es la titulada *Hobot ha-Lebabot* (en árabe, *Kitab al Hidayah ila Faraidi al Kulub)*. No se trata de un libro de controversia, ni tampoco de un estudio de profunda metafísica, sino de una obra sencilla y entusiasta, de agradable y pintoresco estilo (1).

La ciencia, vida del espíritu, dice Bahya, divídese en tres partes: ciencia *natural* (Alhalam Altibbi), que trata de las naturalezas de los cuerpos y de sus accidentes; ciencia *matemática* (Alhalam Riasi), que trata de aritmética, geometría, astrología y música; y ciencia *divina* (Alhalam Alahi), ó sean la metafísica y la teología, que tratan del conocimiento de Dios y de su Ley, y especulan sobre el alma, el entendimiento y los entes espirituales. A su vez, la ciencia divina comprende dos partes: la una trata de los preceptos y obligaciones que se observan por medio de los miembros (ciencia exterior); la otra se ocupa en los preceptos y obligaciones del corazón, que se guardan en su interior (ciencia interior). Todos los preceptos interiores del corazón están fundados en el entendimiento y en la razón, y son afirmativos (de hacer) ó negativos (de no hacer). De

(1) Tengo á la vista la versión portuguesa:

חובת הלבבות | *Hobat Alebabot* | *Obrigaçam* | *dos coraçoens* | livro moral | De grande erudiçaõ & pia doctrina. | Composto na Lingua Arabica pello devoto | Rabbenu Bahie o Daian, | filho De Rabbi Iosseph, | dos famosos Sabios de Espanha. | E traduzido na lingua Santa pelo | Insigne Rabi | Jeuda Aben Tibon. | E agora novamente tirado da Hebraica, â Lingua | Portugueza, para util dos da nossa Naçam, | com estilo facil & intelligivel. | Per Semuel filho de Ishac Abaz | de boa memoria. | A gloria de Deus Bendito. | Impresso em Amsterdam. | Em Casa de David de Castro Tartas. | Anno 5430.

4.°, 438 páginas numeradas (de las cuales las 1 á 23 inclusive son folios) + 4 sin numerar de preliminares y otra hoja, también sin numerar, entre las 23 y 24.

Hay ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Bahya: *Hobot ha-Lebabot.*

(Manuscrito 5.455 de la Biblioteca Nacional de Madrid, pág. 1.)

tales preceptos escribe Bahya en su libro (1), que divide en los siguientes tratados:

1. Requisitos de la obligación de creer en la unidad de Dios con corazón perfecto.

2. Requisitos de la obligación de contemplarnos en las criaturas y en los muchos beneficios que de Dios recibimos.

3. Requisitos de la obligación de recibir el servicio de Dios sobre nosotros.

4. Requisitos de la obligación de confiarnos solamente en Dios bendito.

5. Requisitos de la obligación de dirigir todas nuestras obras á su santo Nombre y apartarnos de la hipocresía.

6. Requisitos de la obligación de mostrar humildad y sumisión delante de Dios.

7. Requisitos de la obligación de la penitencia, y sus circunstancias y dependencias.

8. Requisitos de la obligación de la cuenta que el hombre debe tomar á su alma por amor de Dios.

9. Requisitos de la obligación de la abstinencia, y cuál de ellas debemos profesar.

10. Requisitos de la obligación del amor de Dios, y sus grados.

I. Consiste la perfecta fe acerca de la unidad divina, en que el hombre convenga en ella con el corazón y con la lengua, después de saber comprobar y verificar esta verdad con pruebas infalibles del entendimiento. Que esta verificación es obligatorio realizarla con nuestra razón, lo prueba la Ley Santa, cuando dice: *Aprende, pues, hoy, y reduce á tu corazón que Jehová él es el Dios arriba en el cielo, y abajo sobre la tierra; no hay otro (Deut.*, IV, 39); además de que

(1) En el *Prólogo* declara explícitamente su admiración á Saadyah, diciendo: «Pondera, meu irmaó, este exemplo, & repeteo em tua mente, & aprende a tirar do livro da Ley de teu Deus, as doctrinas que te mostrey, *valendote para isso da lectura dos livros do Gaon Rabenu Seadya, de boa memoria...*»

mal podrían las naciones confesar la excelencia de la Ley judaica, si no se les probase con razones y argumentos demostrativos.

Que el mundo ha debido tener un Creador, se prueba por tres principales proposiciones:

1.ª Que ninguna cosa puede hacerse á sí misma.

2.ª Que los principios ó criaturas son finitos en número, y, siendo así, es fuerza que tengan un primer principio, antes del cual no haya ningún otro.

3.ª Que todo lo compuesto es creado.

Discurriendo acerca de estos principios, llegamos á la conclusión de que Dios existe; después de lo cual, procede probar su unidad. Lo intenta Bahya, exponiendo siete argumentos, uno de los cuales es, que si reparamos en las causas de las criaturas, veremos que su número es menor que el de los causados, y que cuanto más altamente especulemos sobre las causas de las causas, veremos que el número disminuye hasta llegar á una sola causa, que lo es de todas las demás. Otros argumentos se fundan en la sabiduría que revelan las obras creadas, en la creación universal del mundo, en los absurdos que se siguen de creer que Dios es más de uno, en la definición de la pluralidad, y en los accidentes que son anejos á toda pluralidad.

Trata luego Bahya de la definición de la Unidad y de cómo Dios es lo Uno verdadero y esencial, concluyendo el libro I con un capítulo donde habla de los atributos divinos, esenciales *(Existente, Unico y Abeterno)* y accidentales. Los atributos no arguyen pluralidad en Dios y son (los esenciales) entre sí inseparables; pero más propiamente competen á Dios (cuya esencia es inaccesible á nosotros) los atributos negativos que los afirmativos, porque éstos sólo se deben á la imperfección de nuestra lengua, que no puede encerrar en una sola palabra todas las perfecciones divinas. Si en la Escritura se aplican á Dios atributos corporales, no es por otra razón sino para acomodarse á la vulgar inteligencia

de los hombres; pero no tenemos otros medios para conocerle sino estos dos: la consideración de sus obras y la tradición de nuestros sabios. Y, una vez que hayamos alcanzado la verdad sobre la existencia de las cosas espirituales, debemos guardarnos bien de especular é inquirir sobre ellas, porque se confundiría nuestro entendimiento (1).

II. Consiste la esencia de la *contemplación* en que el hombre considere los fines de la sabiduría del Creador, que se observan en las criaturas, y especule sobre ello según la capacidad de su entendimiento. Esta contemplación, á la cual somos obligados, puede versar sobre siete cosas en que se manifiesta la sabiduría de Dios: los fundamentos del mundo (tierra, agua, aire, fuego), la perfección del hombre ó mikrokosmos, la disposición del mismo, las varias especies animales, las plantas y productos de la tierra, las ciencias y artes enseñadas al hombre por el Creador, y la institución de la Ley. De todo ello, lo más inmediato á nosotros, y lo que, por consiguiente, puede sernos más útil para el fin que perseguimos, es la contemplación del hombre mismo, de su generación maravillosa, de su prodigiosa crianza, de su estructura y funciones corporales (atractiva, retentiva, concoctiva y expulsiva), de sus operaciones anímicas (principalmente la imaginación, la memoria, el olvido, la vergüenza, el entendimiento y el lenguaje), y de su gobierno y relaciones sociales.

III. El servicio de Dios no es otra cosa sino la obediencia y sumisión que debe tener el que recibe un beneficio á quien se lo hace, para gratificarle según su posibilidad.

---

(1) «Assi como hum que quizer saber o ser e existencia do Sol, por meyo de seus effeitos, que saõ a sua luz, rayos e resplandor, e a ausencia de toda a treva e escuridade; este saberá a existencia do Sol, se aproveitará e servirá de sua luz. e conseguirá aquillo que delle se pretende: porem quem se cançar em querer alcançar o Sol, por meyo de seu resplandecente circulo, fixando os olhos em seus reluzentes rayos; este, se offuscaraõ seus olhos, e perderá a vista delles, e naõ se aproveitará do Sol.» (Pág. 68.)

Esta obediencia se divide en dos partes: una, nacida de temor y esperanza, forzada y violenta (la impuesta por la ley, que ofrece premios y castigos); otra, el obsequio de obligación y débito, enseñado por el entendimiento, y que naturalmente nace con el hombre. Esta segunda especie de obediencia, dictada por la razón, es más grata á Dios que la primera. En cuanto á la ley divina, divide las acciones del hombre en tres grupos: encomendadas, prohibidas y lícitas.

Expone después Bahya la manera de cumplir este servicio divino con puro corazón, agradeciendo al Creador los beneficios que de él recibimos y considerándonos como forasteros en este mundo y aparejados para el venidero. Trata incidentalmente la materia de la conciliación entre la Providencia de Dios y el libre albedrío humano, cuestión que considera como un misterio, y acerca de la cual es poco explícito.

IV. Si en algún ser debe confiar el hombre, es en su Creador; porque éste es misericordioso; porque no se le oculta nada de lo que puede ser útil al hombre; porque es el más poderoso, y su palabra la más infalible; porque su Providencia no desampara á los hombres; porque ninguna criatura puede hacer bien ni mal sin permiso de su Creador; porque Dios hace continuos beneficios al hombre sin que éste los merezca; y porque todas las criaturas tienen un término limitado, que no se puede acrecentar ni disminuir, por prescripción del Sumo Hacedor.

V. Las cosas que apartan al hombre de dedicar á Dios sus obras, son principalmente tres: no tener conocimiento de él ni de sus beneficios; no entender sus encargos ni preceptos; y las tentaciones del apetito, con que el hombre se persuade del amor á este mundo. Bahya examina minuciosamente estas últimas, mostrando luego cómo el hombre debe purificar su intención y sus pensamientos, encaminando todas sus obras al nombre de Dios.

VI. Define la humildad como un abatimiento y sumisión del ánimo, que puede referirse: á soportar los males que no podemos evitar por ignorar los medios de lograrlo (y ésta es flaqueza de ánimo, propia de hombres vulgares); á someternos á los demás hombres, como el siervo á su señor; ó á sujetarnos al Creador, que es la de que ahora tratamos. Todas las virtudes dependen y proceden de la humildad, y de ella resultan grandes beneficios. Bahya dedica sendos capítulos á exponer las *siete vías* por las cuales puede el hombre llegar á la humildad, las virtudes de que debe estar adornado el que la profesa, y las señales por las que se echa de ver que llegó á semejante estado.

VII. En cuanto á la penitencia por siete vías, según Bahya, puede el hombre reducirse á ella, considerando y conociendo:

1.° Que ha cometido alguna ruin obra.

2.° Que esta obra es ciertamente mala.

3.° Que es merecedor de castigo por su pecado.

4.° Que este pecado está escrito en el libro de sus faltas, y no puede pasar olvido por él.

5.° Que la penitencia es el mejor medio de borrar su culpa.

6.° Que compare su falta para con el Creador con los muchos beneficios que éste le otorga.

7.° Que resuelva en su corazón apartarse por completo de los malos hábitos.

VIII, IX y X. Hasta *treinta* llegan los temas que Bahya propone al hombre para que reflexione sobre ellos y entre en cuentas consigo mismo. No le seguiremos en esta detallada enumeración, aunque bien dignos serían algunos pensamientos de ser reproducidos. Muy interesante es lo que dice de la abstinencia y del amor de Dios, y es aquí donde el estilo de Bahya se hace más elevado y noble. El abstinente verdadero—escribe—tiene alegría en la cara y tristeza en el corazón; es humilde; no odia ni codicia; no publica faltas ajenas

ni habla mal de otros; desprecia las grandezas y *aborrece el señorío;* es reposado y agradecido; dice verdad; no ríe nunca con exceso ni se encoleriza jamás; no es precipitado ni ignorante; si se irrita, es con justicia; si suplica, es por piedad; su amor es puro, su alianza firme, su pacto verdadero; domina sus pasiones; no se venga de los agravios ni responde con aspereza á quien le ofende; acepta los juicios del Creador; no descubre lo que está encubierto; conoce sus faltas y confiesa sus pecados; ayuda á los pobres y desvalidos, honra á los miserables, y parécenle mejores las obras ajenas que las propias.

Aunque Bahya pone por modelo las austeridades de la vida ascética, el ascetismo que él pregona no es el del ermitaño ni el del monje, sino el de quien, viviendo en el mundo, toma parte en sus luchas y vive una vida de abstinencia y de moderación, considerando la tierra como antesala de una más alta y sublime morada. No hubiera, pues, aceptado Bahya el «obrar sin luchar» de Lao-Tsé, ni aquellas palabras de la *Imitación de Cristo:* «el que quiere llegar á las cosas interiores y espirituales, conviénele apartarse con Jesucristo de la gente... El que se aparta de amigos y conocidos, será más cerca de Dios y de sus ángeles.» El mundo es una lucha continua, y quien se aparta de ella es un cobarde; de donde se sigue que es mucho más meritorio el valor puesto á prueba y victorioso en la batalla, que el de quien rehuye las ocasiones de pecado para refugiarse en la fortaleza del aislamiento.

En lo que sí hubiera convenido Bahya con Kempis es en aquella sentencia: «Nunca leas cosas para mostrarte más letrado; mas estudia en mortificar los vicios, pues más te aprovechará que saber muchas cuestiones dificultosas», porque la máxima fundamental del pensador hebreo es que lo principal en la vida debe ser el sentimiento religioso interno, y que la filosofía, la gramática, la poesía, el estudio del *Talmud* y aun el de la Ley, están muy por bajo de los

deberes de conciencia, traducidos en una vida santa llena del temor de Dios.

En este criterio, rigurosamente *senequista* é *hispánico*, de la moral de Bahya, encontramos nosotros el secreto de la extraordinaria popularidad que disfrutó el *Hobot ha-Lebabot*. Puede decirse por ello que el libro de Bahya es la obra más *española* que ha producido la cultura judía. No dejó de influir tampoco entre los escolásticos; es muy probable que las pruebas de la existencia y unidad de Dios dadas en el *Hobot*, fuesen tenidas en cuenta por Santo Tomás de Aquino al tratar de esas cuestiones en sus obras teológicas (1).

En la tendencia ascética de Bahya pudo influir, como hemos dicho, el movimiento antiperipatético y místico que por entonces se fraguaba en Oriente, y del cual llegó á ser, en aquel mismo siglo, el representante más señalado, el famoso pensador arábigo Algacel. Lo evidente es que, poco tiempo después, la victoria del *rabbanismo* sobre el *karaísmo* se trasluce tanto en Oriente como en España. Abu Ibrahim Isaac Ibn-Kastar (ó *Saktar)* ben Yashush Yizhaki (982-1057), filósofo y médico, comenta libérrimamente la Biblia en su *Sefer ha-Zerufim*, señalando interpolaciones en el *Génesis*; y los estudios talmúdicos, apartándose algo á veces del tradicionalismo de los Gaonim, alcanzan nuevo esplendor en los trabajos de Isaac ben Baruch Albalia (1035 1094), Isaac ben Yehuda Ibn-Ghiat (ó Ghayyat) ó Abenmoscha, de Lucena (1038-1089), Isaac ben Reuben Albargeloni, de Barcelona, rabbino de Denia (nació en 1043), é Isaac ben Moisés Ibn-Saknai, que obtuvo el título de *Gaon* en Pombedita. Un maestro karaíta, Sidi Abenaltaras (murió hacia 1090-95), intentó, ayudado por

(1) Véanse acerca de Bahya:
A. Geiger: *Die Ethische Grundlage des Buches über die Herzenspflichten.*
Kaufmann: *Die Theologie des Bachja ibn Pakuda (Sitzungsber. der Akad.*

su esposa, que fué denominada *Almalimah* (la Sabia), restaurar los principios de aquella doctrina; pero sus partidarios fueron duramente perseguidos por los rabbanitas y expulsados de casi todas las villas y ciudades españolas. Abusuleiman David Ibn-Mohadjar, Baruch ben Isaac Ibn-Albalia (1077-1126), Yehudá bar Barzilai, de Barcelona, comentador del *Libro de la Creación*, Abuamr Josef ben Saddik Ibn-Saddik, rabbino de Córdoba, autor de una *Lógica* y del tratado *Mikrokosmos* (1140), donde encarece el estu-

---

in Wien, philos.—hist. Kl., 1874; tomo LXXVII, cuaderno 1.°).—A. S. Yahuda: *Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-Hidāja ila farā'id alqulūb von Bachja ibn Josef ibn Paqūda aus dem Andalus;* Darmstadt, 1904.—A. Kahlberg: *Die Ethik des Bachja ibn Pakuda,* 1906.—Art. *Bahya ben Joseph ibn Pakuda,* en *The Jewish Encyclopedia.*

Existen varios compendios hebreos de la obra de Bahya. Uno fué escrito en el siglo XIII por un nieto de Meshullam ben Jacob de Lunel y reeditado por Jacob Pan en 1614 (Rodríguez de Castro cita ediciones de Praga y Venecia, 1656). Otro fué compuesto por Menahem ben Serah, é incluído en su *Sedah la-Derek* (año 1374). Rodríguez de Castro menciona el compendio hecho por R. Jacob ben Ishak Sahalon (Venecia, 1665: *Margalioth Tobim).*

Hay dos códices arábigos del *Hobot:* uno en la Biblioteca Nacional de Paris, y otro en la Bodleian Library de Oxford.

Yehudá Abentibbon tradujo la primera sección del *Hobot* al hebreo en 1161-1180, y el resto por los años de 1170 y 1198. Según M. Steinschneider, el texto del códice parisiense difiere considerablemente de la versión tibboniana.

La primera edición de la versión hebrea es de Nápoles, 1489. Hay otras de Venecia, 1548; Constantinopla, 1550 (con el título de: *Tikun Middoth ha-Nephesh,* atribuida también, como hemos hecho notar en la página 107, á Abengabirol); Mantua, 1559; Venecia, 1589; Cracovia, 1593; Sulzbach, 1691; Venecia, 1713; Amsterdam, 1716; Wilmersdorf, 1726 (con versión alemana). La mejor edición crítica, hecha según ocho manuscritos, con Prefacio y fragmento de la versión de Kimhi por Ad. Jellinek, es la de Isaac ben Jacob; Leipzig, 1846.

Existen versiones portuguesas (por Samuel ben Isaac Abbas, con el título de: *Obrigaçam dos coraçoens;* Amsterdam, David de Castro Tartas, 1670), italianas (1847) y alemanas (Amsterdam, 1716; Wilmersdorf, 1726, por Isaac ben Moseh Israel Suerin; Breslau, 1835, por R. J. Fürstenthal; Viena, 1854, por Mendel Baumgarten, con Prefacio de Abraham Geiger; Viena, 1856, por M. E. Stern, con el título de: *Die Herzenspflichten von Bahja ben Joseph).* (Cf. M. Steinschneider: op. cit., págs. 372-378.)

Al castellano fué traducido el *Hobot* por R. David Pardo ben Joseph Pardo (Salónica, sin año, con tipos hebreos; 1610, sin lugar, atribuída, como la anterior, á «Rabenu Moseh de Aegipto»; Constantinopla, sin año, con tipos hebreos; Amsterdam, 1610; Venecia, 1713, por Saddik ben Joseph Firmon, con

dio de la psicología para lograr el conocimiento de Dios y la perfección moral; y, sobre todo, Josef ben Meir Ibn-Migash Ha-Levi (1077-1141), rabbino de la gran escuela de Lucena, elevan á notable altura, á principios del siglo XII, los estudios talmúdicos en España. No es extraño, pues, en vista de estas nuevas corrientes, que el racionalismo de Abengabirol fuese olvidado, cuando no combatido, entre sus correligionarios (1).

El citado Josef ben Saddik (Josef ben Jacob Ibn-Saddik)

---

tipos hebreos; Viena, 1822, por Isaac Bellagrade), con el título de: *Obligacion de los coraçones.*

Cítanse los siguientes Comentarios hebreos del *Hobot,* con el texto:

A) Manoah ha-Lebabot, por Manoah Händel ben Shemariah; en Sulzbach, 1691; en Amsterdam, 1716, con la versión alemana de Isaac ben Moseh; y en Fürth, 1765, con la traducción alemana de Samuel Posen.

B) Marpe la-Nefesh, por Rafael ben Zachariah Mendel; Oleknitz, 1774.

C) Toledot Aharon, por Hayyim é Isaac, hijos de Israel Somesz.

D) Needar ba-Kodesh, por Moisés ben Reuben; Grodno, 1790.

E) Pat Lehem, por Hayyim ben Abraham ben Aryeh Loeb Cohen; publicado con el título de: *Simhat Lebab*; Sokolow, 1803.

F) Or la-Yersharim, por Rafael J. Fürstenthal, con versión alemana del texto; Breslau, 1836.

Bahya se distinguió también como poeta. Entre sus poesías hay algunas muy famosas, como la que empieza: *Bareki Nafshi* (Bendice, alma mía, á Dios), impresa en el *Machsor* romano de Venecia, 1626, y en el mismo lugar, año de 1628, con la glosa de R. Nathan Jedidiah y la versión italiana de Alatrini.

Hace pocos años se descubrió otra obra de Bahya en la Biblioteca Nacional de París. Titúlase: *Ma'ani al-Nafs* (Reflexiones sobre el Alma), y su doctrina coincide substancialmente con la de las *Obligaciones de los corazones.* Consta de veintiún capítulos, y ha sido traducida al hebreo, con un resumen en francés, por I. Broydé (Bahya ben Joseph ibn Pakouda: *Les réflexions sur l'âme;* traduction de l'arabe en hébreu, avec notes; Paris, 1896). Acerca de la autenticidad de esta obra, consúltese á Kaufmann en la *Revue des Etudes Juives,* XXVII, 271.

El códice 5.455 de la Biblioteca Nacional de Madrid contiene la versión hebrea del *Hobot,* hecha por Judah bar Saul de Granada. Es un manuscrito de 196 hojas de 165 × 98 milímetros, copiado en 1340 por Meshullam ben Hanoch.

El citado texto árabe de los *Deberes de los corazones,* consta en el manuscrito 765 de la Biblioteca Nacional de París. (Cons. *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale;* Paris, 1866.)

(1) Cf. F. Fernández y González: *Instituciones jurídicas del pueblo de Israel,* etc., págs. 68 y siguientes. Véanse en esta obra (págs. 57, 70, 100, 104 y 105) los nombres de los judíos más importantes de las escuelas de Lucena,

(murió en Córdoba el año 1149) escribió en árabe, quizá con el título de *Al-'Alam al-Saghir*, la obra que Nahum ha-Ma'arabi tradujo al hebreo con el de *Olam Katan*, dividida en cuatro partes. En la primera trata de los principios del conocimiento de Dios, estudiando al modo aristotélico las teorías de la materia y de la forma, de la substancia y del accidente, y de la composición de las diversas partes del mundo. En la segunda habla del hombre, física y psicológicamente considerado, haciendo ver con ingeniosas comparaciones de qué suerte participa aquél de la naturaleza de los reinos mineral, vegetal y animal; señalando la existencia de tres almas: vegetativa, animal y racional, y diciendo, en cuanto á la naturaleza del mal, que éste no es accidente, sino negación del bien. En la tercera parte se ocupa en Dios y en sus atributos, afirmando la unidad de aquél y que sólo tiene atributos negativos, y dando algunos argumentos para demostrar la creación. Critica severamente á los motacálimes ó escolásticos musulmanes, que sostenían que el mundo fué producido por la Voluntad *creada* de Dios, y afirma que la Voluntad no puede separarse de la esencia divina. En la cuarta y última parte trata de los deberes del hombre, de los premios y castigos, y de la resurrección.

Abensaddik es verdaderamente un racionalista neoplatónico. Toma del Seudo Empédokles arábigo la doctrina de la Voluntad y la de la extensión de la materia y de la forma á las substancias inteligibles. Sigue á Saadyah en la solución del problema de la presciencia divina. No parece haber leído el *Cuzary* ni el *Liber de causis;* pero cita una vez al *Sepher Yezirah*, y es probable que conociese y utilizase la *Theologia Aristotelis*, la Enciclopedia de los *Hermanos de*

Toledo, Barcelona, Huesca y Zaragoza. Del converso Pedro Alfonso, el famoso autor de la *Disciplina clericalis,* hablaré en otro volumen, porque sus obras corresponden más bien á la historia de la literatura cristiana que á la de las letras judías.

la pureza, y algunos escritos de Platón, de Aristóteles, de Galeno, de Bardesanes y del karaíta Abuyákub.

La comparación entre el *makrokosmos* y el *mikrokosmos*, que sirve de base al libro de Abensaddik, y de la que existen reminiscencias en el *Talmud* y en los *Midraschim*, en el *Sepher Yezirah*, y en el *Abôth* de Rabbi Nathan (cap. XXXI), tiene su origen remoto en el *Timeo* de Platón, donde se afirma que el mundo es «un animal dotado de un alma y de una inteligencia», y que «para que este animal fuese semejante por su unidad al animal perfecto, su autor no ha hecho dos mundos ni una infinidad, sino que no ha producido más que este solo cielo, que es y será único» (1). Maimónides la reproduce y aprueba en el capítulo LXXII de la primera parte del *Moreh*, diciendo: «Has de saber que este universo, en su conjunto, no forma sino un solo individuo; quiero decir: el globo del cielo extremo, con todo lo que encierra, es, indudablemente, un solo individuo, con el mismo título de individualidad que Zeid y Amr. Ocurre con sus diferentes substancias, quiero decir, con las substancias de ese globo y todo lo que encierra, lo mismo que acontece, por ejemplo, con las diferentes substancias de los miembros del individuo humano. Del propio modo que Zeid, por ejemplo, es un solo individuo, aunque compuesto de diversas partes, como la carne y los huesos, de diferentes humores y *espíritus*, así este globo, en su conjunto, abarca las esferas y los cuatro elementos, con todo lo que de ellos se compone. ... Así es como debes representarte el conjunto de esta esfera: como un solo individuo, viviente, moviéndose y *dotado*

(1) « ... οὕτος οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. ...ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζώῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ' ἔσται.» *(Tim.)*—Esta doctrina es pitagórica, como otras muchas del *Timeo*. Pitágoras, á su vez, debió de inspirarse para formularla en las cosmogonías orientales.

de un alma» (1). Extremada la analogía por los soñadores de la Kábbala y por los escritores herméticos, húbose de creer que así como las diversas partes del cuerpo humano se hallan en directa dependencia respecto de las varias fuerzas del mundo exterior, así el hombre mismo, ó sea el *mikrokosmo*, puede ejercer acción mágica sobre el último; y de ahí la importancia que los misteriosos signos del *makrokosmo* y del *mikrokosmo* llegaron á tener en las fórmulas de las llamadas *ciencias ocultas*. Goethe lo recuerda cuando describe á Fausto preguntándose ante la figura del *makrokosmo:*

«War es ein Gott, der diese Zeichen schrieb,
Die mir das innre Toben stillen,
Das arme Herz mit Freude füllen,
Und mit geheimnisvollem Trieb
Die Kräfte der Natur rings um mich her enthüllen?» (2).

---

(1) La comparación continúa en todo el capítulo.

(2) ¿Fué un Dios acaso quien trazó ese signo
que el hondo afán del corazón mitiga,
al Espíritu presta nuevas alas
y á la Naturaleza el velo quita?

(Traducción de Teodoro Llorente.)

Cons. acerca de Abensaddik:

Leon Weinsberg: *Der Mikrokosmus; ein angeblich im XII Jahrh. v. d. Cordubenser J. Ibn Zaddik verfasstes philosoph. System nach s. Echtheit untersucht.;* Breslau, 1888.—Dr. Max Doctor: *Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht.;* Münster, 1895 (tomo II, cuaderno 2.º de los *Beiträge* de Baeumker y von Hertling).—S. Horovitz: *Die Psychologie der jüd. Neuplatoniker. B. Josef ibn Saddik,* 1906.—Art. *Josef ben Jacob ibn Zaddik*, en *The Jewish Encyclopedia.*

El *Olam Katan* fué publicado por Ad. Jellinek (Leipzig, 1854). La mejor edición crítica es la de S. Horovitz, en el *Jahresbericht des Jüd.—Theol. Seminars (Der Mikrokosmos des Josef ibn Saddik;* Breslau, 1903; XIX + 79 páginas en 4.º). (Cf. M. Steinschneider: op. cit., págs. 407-410.)

Abensaddik era *dayyan* en Córdoba el año 1138. Entre sus poesías figura una dedicada á Yehudá ha-Leví, cuando éste visitó á Córdoba de paso para Palestina.

En el *Olam* cita una obra de Lógica por él escrita en árabe con el título de: *Al-'Uyun wal-Mudhakarat.*

9

Yehudá Ha-Leví (1085?-1143?).—Su persona y sus obras.

Si Abengabirol fué el Escoto Eriúgena de los judíos españoles, Abulhassan Yehudá ben Samuel Ha-Leví (1085?-1143?) fué su San Francisco de Asís.

«Todo es grande, luminoso, elevado y puro — dice Graetz (1)—en la vida de este hombre extraordinario.» Nacido en Toledo (2) por los años de 1085, hizo sus estudios talmúdicos en la famosa escuela de Lucena, bajo la dirección del célebre Alfassi. Había nacido éste en Kala-Ibn-Hammad, cerca de Fez, en 1013, y su verdadero nombre era Isaac ben Jacob. Discípulo de R. Nissim y de Chananel, últimas autoridades talmúdicas de Africa, Alfassi, perseguido en su país, se refugió en Córdoba, succediendo á su adversario Abenghiat en el rabbinato de la escuela de Lucena. Aquí tuvo por discípulo á Yehudá Ha-Leví, el cual, animado de notable ardor por el trabajo, no solamente estudió el *Talmud*, sino también la gramática, las ciencias matemáticas y naturales y la filosofía, llegando á escribir con singular elegancia, no sólo en hebreo y en árabe, sino además en el naciente castellano.

---

(1) Obra citada, págs. 212 y siguientes.

(2) El descubrimiento del lugar donde nació Yehudá Ha-Leví se debe á M. Steinschneider.

Fué Yehudá grande amigo del granadino Moisés Abenesra (1070?-1138), fecundísimo, aunque mediano, poeta, y filósofo de regular mérito. Siendo muy joven aún, envióle Yehudá una poesía, á la cual contestó con otra Abenesra. Más adelante vivieron ambos en Granada, y, al separarse, escribía el último:

«Eran nuestros corazones como un solo corazón, y he aquí
que lejos de él mi corazón se ha partido en dos.»

Y respondía Yehudá:

«¡Ah! ¿Cómo hallaré nunca descanso fuera de ti?
Te vas, y todo el corazón se marcha contigo.
Si no fuese porque los corazones esperan el día de tu vuelta,
el día de la separación hubiéramos acabado por morir.»

En Toledo vivió Yehudá, como buena parte de sus correligionarios, dedicado al ejercicio de la medicina. Según una de sus cartas, llegó á tener numerosísima clientela; pero no era esto lo que más le halagaba, ni se encontraba á gusto en aquella ciudad, á juzgar por lo que dice en una de sus poesías, compuesta hacia 1120: «En las horas que no pertenecen al día ni á la noche, me ocupo en las diversas ramas del arte de la medicina, aun cuando no conozca bien el secreto de curar. La ciudad en que vivo es grande, y sus moradores son gigantes, pero amos harto duros. ¿Cómo puedo satisfacerles sino malgastando mis días en curar sus enfermedades? Curo á Babel, pero ella sigue siendo miserable. Aspiro al instante en que Dios me dé libertad, á fin de poder irme á los lugares donde se hallan la ciencia vivificante y las fuentes de la sabiduría.»

Yehudá aborrecía la dominación musulmana (1), y llegó á creer que las fuerzas cristianas acabarían con ella, imaginando que en el año 5890 de la Creación (1130 de Cristo) Israel conseguiría su anhelado predominio. La peregrina-

(1) Véase la poesía número LV de la edición de Benedetti.

ción á Tierra Santa fué siempre uno de sus más ardientes deseos, y no descansó hasta realizarla (1). A los cincuenta años, ó poco más, de su edad salió de Córdoba, abandonando á su hija, á su nieto Yehudá y á sus discípulos y amigos; marchó á Granada, y embarcóse poco después para Alejandría. Pasó graves peligros durante el viaje, y fué muy bien recibido por sus correligionarios de Egipto, singularmente por el médico y rabbino de Alejandría Ahron Abension Abenalamani, y por el príncipe Abumansur Samuel Abenhanania en el Cairo. Todos pretendieron disuadirle de su expedición, encareciéndole los peligros que ofrecía; pero él persistió en su propósito y continuó el viaje. El día del Ayuno del mes de Tebeth (diciembre de 1141 ó 1142) llegó al puerto de Damieta, donde fué recibido con grande honor por sus amigos, como Abusaid Chalfon Ha-Leví. Parece que realizó por fin su designio y que llegó á Jerusalén, donde probablemente fué maltratado por los cristianos, de cuya conducta se lamenta en una de sus poesías; pero carecemos de datos precisos sobre esta última etapa de su vida. Es seguro que pasó por Tiro y por Damasco, donde fechó dos de sus mejores poesías.

Se ignoran la época y el lugar de su muerte. Según cierta leyenda que recuerdan, Yachia en su *Shalshelet Ha-Kabbala* y Zacuto en su *Yuhasin*, fué asesinado por un musulmán cuando, á las puertas de la Ciudad Santa, cantaba su último himno sagrado. Un desconocido escribió sobre su tumba el siguiente dístico:

La Piedad, la Bondad, la Generosidad,
dicen: Morimos con Yehudá.

---

(1) Dice en una de sus poesías (núm. LXXXII de la versión Benedetti):

«1. Tengo el corazón en Oriente, y estoy en el extremo de Occidente. ¿Cómo he de gustar el alimento, y cómo ha de serme grato?

»2. ¿Cómo he de anular mis votos y mis vínculos, mientras Sión está en los cepos de Edom, y yo en las cadenas de los árabes?

»3. Despreciable es á mis ojos todo el bien de la tierra de España *(Sefarad)*, cuanto es apreciable á mis ojos ver el polvo del sagrario aterrado.»

Dícese (aunque sin fundamento sólido) que la hija de Yehudá contrajo matrimonio con Abraham Abenesra, y sobre este enlace corre también una leyenda interesante, que un moderno escritor alemán, Philipson, ha tomado por argumento de una novela: la mujer de Yehudá instaba continuamente á su marido para que le buscase un esposo á su hija; cansado Yehudá de tanto ruego, juró un día elegir por yerno al primero que se presentase en casa la mañana siguiente. Llegó ésta, y apareció á la puerta un joven de tan mísera traza, que la madre quedó afligidísima; pero Yehudá, para consolarla, prometióla que le instruiría suficientemente, á fin de que pudiese compensar con la sabiduría lo que le faltaba de bienes de fortuna. Quedó el joven en casa de Yehudá, y un día, habiendo tardado el poeta en acudir á la cena, su esposa deseó saber la causa de la tardanza y, yendo á la habitación del marido, halló una poesía empezada, que Yehudá no había podido concluir. El joven la vió, púsose á escribir, y la terminó cumplidamente. Lleno de asombro Yehudá, abrazóle, y besándole en la frente, dijo: «Uno que no fuese Abenesra no podría hacer otro tanto.» Y, averiguado después quién era el novel poeta, retúvole en su casa con grande honor, y le dió á su hija en matrimonio.

Sobresalió Yehudá Ha-Leví en la poesía, y es en este concepto en el que sus correligionarios le alaban principalmente. «Fué Aben Hezra—escribe Imanuel Aboab en su *Nomología* (1)—yerno y primo hermano, por parte de sus madres, de Rabi Jehudah Ha Levi, varón sapientísimo y muy excelente poeta en nuestro idioma sagrado; y cierto que son sus obras tan extremadas, que no se puede desear mayor melodía, ni dulzura, ni propiedad en el decir de lo que él usa: todos sus versos son en alabanza del Señor ben-

(1) *Apud* José Amador de los Ríos: *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España;* Madrid, 1848; págs. 254-255.

dito: tenemos muchos en nuestras oraciones de Ros Há Saná y de Kipur, que mueven el alma á grandísima devoción; y en particular la Kedusá de la Hamidá de la mañana, en que va glosando aquellos tres versos de David en el salmo 103, que dicen: *Bendecid al Señor sus ángeles*, etc. *Bendecid al Señor sus ejércitos*, etc. *Bendecid al Señor sus obras*, etc. Va este divino poeta coligando el mundo supremo angélico con el celeste y con el elemental inferior, y obligando á todos á loar y glorificar á su omnipotente criador, con artificio maravilloso. En suma: son todos sus versos de alta doctrina, de suavísimos conceptos y de rarísima excelencia.»

En los modernos tiempos, el insigne poeta y crítico alemán Enrique Heine (1799-1856) ha consagrado á Yehudá una de las más hermosas *Melodías hebraicas:*

«Espectros de mis sueños (dice): quién de vosotros es Yehudá ben Haleví?

»Pero pasan y desaparecen rápidamente: los espectros huyen con terror de los groseros llamamientos de los vivos;—sin embargo, hele reconocido!

»Reconózcole en su frente pálida y orgullosa de su pensamiento, en la dulce fijeza de sus ojos, que me contemplan con tan triste interrogación.

»Sobre todo, le reconozco en el misterioso sonreir de sus bellos labios, harmoniosamente unidos como dos versos; sólo los poetas les tienen parecidos.

»Los años vienen y pasan. Desde que Yehudá ben Haleví nació, han transcurrido setecientos cincuenta.

»Vió la luz por vez primera en Toledo de Castilla, y el Tajo de áureos reflejos murmuró su canto de cuna.

»Su padre cultivó temprana y severamente su espíritu; comenzó su instrucción con el libro de la Ley, la Torah.

»Leíala con su hijo en el texto primitivo, cuya antigua escritura caldea, aquella bella escritura cuadrada, de pintorescos jeroglíficos,

»Asciende á la niñez de nuestro mundo, y por ello sonríe tan familiarmente á toda alma infantil.

»El niño recitaba también ese viejo texto primitivo, canturreándole al modo antiguo y tradicional llamado Tropp.

»Pronunciaba de un modo encantador aquellas crasas guturales, y al mismo tiempo modulaba como un pájaro los trinos del Shalsheleth.

»El niño aprendió también el Targum de Onkelos, que está escrito en el idioma de la baja Judea que llamamos arameo.

....

»Muy joven aún, su padre le guió hacia el Talmud, y le abrió la Halaca,

»La Halaca, esa gran sala de esgrima en que los mejores dialécticos de Babilonia y de Pombedita han hecho sus primeras armas.

»El niño pudo aprender allí todas las artes de la polémica: el libro del *Cuzary* testificó más tarde la destreza que en ello había adquirido.

»Pero, del mismo modo que el cielo derrama dos resplandores diferentes, la claridad penetrante y dura del sol y la claridad más dulce de la luna,

»Así brilla con una doble luz el Talmud, y se le divide en Halaca y Haggadah: he llamado á la primera una escuela de esgrima;

»Llamaré á la otra, es decir, á la Haggadah, un jardín, y de los más fantásticos, que no puede compararse sino á esos otros jardines

»Que salieron en otro tiempo del suelo de Babilonia: los jardines de Semíramis, la octava maravilla del mundo.

....

....

»Mas la gaya ciencia, la creación graciosa que denominamos arte de la poesía, abrióse también al espíritu del niño,

»Y Yehudá ben Haleví no fué sólo un sabio en las Escrituras, sino un maestro en el arte de la poesía, un gran poeta.

»Sí; llegó á ser un gran poeta, estrella y antorcha de su siglo, luz y fanal de su pueblo,

»Una grande y maravillosa columna de fuego de la poesía, que precedía á la triste caravana de Israel en el desierto del destierro.

»Su canto era puro y sincero como su alma: cuando el Creador hubo formado esta alma, satisfecho de su obra,

»La dió un beso, y el dulce eco de este beso palpita aún en cada uno de los cantos del poeta consagrados por esa gracia.

»Así, en la vida como en la poesía,—el bien supremo es la gracia: el que la posee, no puede pecar, ni en verso ni en prosa.

»A semejante poeta por la gracia de Dios le llamamos genio; es rey irresponsable del reino de los pensamientos.

»No tiene que responder sino á Dios, y no al pueblo.—En el arte—como en la vida—el pueblo puede matarnos; pero juzgarnos, jamás.

....

....

....

»Silencio! trátase del cofrecillo de Darío, y yo pensaba en mi interior: Si llegase á poseer esa arqueta,

»Y los apuros financieros no me obligasen á convertirla inmediatamente en especie, encerraría en ella las poesías de nuestro rabbino,—

»Los cantos de fiesta de Yehudá ben Haleví, sus cantos de dolor, sus gazelas, los *Reisebilder* de su peregrinación; todo eso

»Lo haría yo transcribir por el mejor Sophar, sobre el más espléndido pergamino, y pondría el manuscrito en la pequeña arca de oro.

»Colocaríala sobre la mesa, cerca de mi lecho, y cuando mis amigos viniesen y se asombrasen ante la magnificencia del pequeño guarda-joyas,

»Ante sus peregrinos bajo-relieves, tan diminutos y á la vez tan perfectos, y ante las incrustaciones de grandes piedras preciosas,

»Les diría sonriendo: Eso no es más que la grosera envoltura que cubre un tesoro más precioso; aquí, en este cofrecillo,

»Se encuentran diamantes cuyo resplandor es imagen y reflejo del cielo; rubíes purpúreos como la sangre del corazón, turquesas sin mancha,

»Y también esmeraldas de la Tierra prometida, y perlas más puras todavía que las que una vez dió el falso Esmerdis á la reina Atossa,

....

»Y, sin embargo, esas perlas de universal celebridad no son sino la pálida baba de una pobre ostra, débil y enferma en el fondo del mar,

»Mientras que las perlas de este guarda-joyas han salido de una hermosa alma de hombre, cuyos abismos eran todavía más profundos que los del océano,

»Porque son las lágrimas-perlas de Yehudá ben Haleví, las lágrimas que lloró sobre la ruina de Jerusalén,

»Perlas que, engarzadas por el hilo de oro de la rima, bajo el áureo martillo de la poesía, han llegado á ser un cántico,

....

»Sí; el canto de Sión, que Yehudá ben Haleví modulaba cuando murió en la santa orilla de Jerusalén...» (1).

Indudablemente, la principal gloria de Yehudá Ha-Leví consiste en ser uno de los más excelsos poetas de la Sinagoga. Buen número de sus *Siónidas* son todavía recitadas por las comunidades hebreas de los ritos germano y polaco. «Gabirol—escribe Salvatore de Benedetti (2)—es más gran-

(1) El bellísimo poema *Jéhuda ben Halévy,* de Heine, puede verse, traducido al francés, en el tomo *Poésies inédites* (Paris, Calmann-Lévy, sin año).

(2) *Canzionere sacro di Giuda Levita,* etc., pág. XXXIII.

de en las ideas; Moisés Abenesra, más apasionado; pero Yehudá es más igual, más uno, y, al mismo tiempo, más llano y penetrante. ... Cualquiera que comprenda la poética virtud de los Salmos y de los Profetas, no podrá menospreciar á Yehudá Ha-Leví, que siguió aquellos modelos, no á guisa de imitador ó falsificador vulgar, sino nutriendo su inteligencia y su corazón con su substancia y su meollo. Y sus hermanos en la fe lo sintieron así, y por eso entre ellos llegaron á ser sus cantos poco menos que salmos bíblicos, sagrados y á la vez populares.»

Según el catálogo compilado por el ilustre Luzzatto, el número de poesías de Yehudá asciende á 827, de las cuales, dos están escritas en lengua árabe, y las restantes en el más puro hebreo. Y no solamente escribió Yehudá versos *á lo divino*, sino también poesías profanas, cuyos principales temas son el amor y la amistad, y entre las que sobresalen lindísimos epitalamios (1). Pero la inspiración sagrada fué la que principalmente alimentó la musa de Yehudá:

(1) Acerca de Yehudá como poeta, consúltense los libros de carácter general citados al tratar de Abengabirol, y además:

Betulat Bat Yehudah, edición S. D. Luzzatto; Praga, 1840.—*Ginze Oxford*, edición Edelmann y Dukes; London, 1851.—A. von Oettingen: *Die synagogale Elegik des Volkes Israel, bes. die Zion-Elegie Judah ha-Levi's als Ausdruck der Hoffnung Israels;* Dorpat, 1853.—*Diwan*, etc., edición S. D. Luzzatto; Lyck *(Mekitsé Nirdamim)*, 1864.—*Tal Orot*, por S. D. Luzzatto, publicado por Eisig Gräber; Przemysl, 1881.—*Bet ha-Behirah*, por Samuel Phipp; Lemberg, 1888.—*Rabbi Yehudah ha-Levi*, por A. Harkavy; Warsaw («Ahiasaf»), 1893-1895.—*Diwan des Abul-Hasan Jehuda ha-Levi*, edición H. Brody; Berlin *(Mekitsé Nirdamim)*, 1894 y siguientes.—H. Brody: *Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's;* Berlín, 1895.—F. Perles: *Die Poesie der Juden im Mittelalter;* Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1907; páginas 15-16.

Luzzatto (que adquirió en Túnez en 1839 uno de los cuatro códices europeos conocidos del *Diwan* ó colección de poesías de Yehudá) publicó en Praga, en 1840, con el título de: *Virgo filiae* Iehudae, *sive excerpta ex inedito celeberrimi* Iehudae Levitae Divano, *praefatione et notis illustrata*, 22 epitalamios, 44 himnos sobre la peregrinación del autor á Tierra Santa, y dos epístolas en prosa rimada. Después, la Sociedad *Mekitsé Nirdamim* (Despertadores de los durmientes), fundada en Lyck (Prusia oriental) por Silbermann en 1864, encargó al mismo S. D. Luzzatto la publicación del *Diwan* de Yehu-

«Abengabirol, deplorando su abandono, nos conmueve; Abenesra, llorando sus frustrados amores, nos impresiona; pero Yehudá Ha-Leví, llevando el luto de Sión, la dulce amada, nos penetra profundamente y remueve lo más íntimo de nuestras fibras. Ningún corazón permanece insensible á la viril y sublime elocuencia del poeta nacional que canta á Israel, á su Dios, á su santuario, á su decadencia en lo pasado y á su gloria en lo venidero» (1).

He aquí, para que pueda formarse idea de su estilo poético, algunos fragmentos de una de las composiciones más extensas y celebradas de Yehudá Ha-Leví: el *Himno de la Creación para la mañana del día del gran ayuno*, magistralmente traducido al castellano por el Sr. Menéndez y Pelayo (2):

---

dá con notas y Prefacio, publicación que no quedó completa por muerte del editor.

Las ediciones hoy accesibles son:

Geiger: *Divan des Castiliers Abu'l-Hassan Juda ha-Levi;* Breslau, 1851.

Salvatore de Benedetti: *Canzoniere sacro di Giuda Levita. Tradotto dall' Ebraico ed illustrato;* Pisa, tipografia Nistri, 1871; XLII + 228 páginas en folio. Traduce 102 poesías.

Algunas poesías de Yehudá figuran también en el *Ritual* de Trípoli (edición Costa; Livorno, 1865) y en el *Orden de Ros-Asanah y Kipur* (vid. edición de Amsterdam, 5486 = 1726, de la que reproduzco fragmentos al final del presente tomo).

Consúltense además acerca de Yehudá:

J. Derenbourg (en el *Journal Asiatique* de 1865, II, 264 y siguientes).—D. Kaufmann: *Jehuda ha-Levi; Versuch einer Charakteristik;* Breslau, 1877. Harkavy: *R. Yehuda ha-Levi* (en *Voskhod*, 1881).—Idem (en *Keneset Yisrael,* I, 77).—A. Frankl-Grün: *Die Ethik des Juda Halevi.*—Bernfeld: *Da'at Elohim,* págs. 182 y siguientes.—Abrahams: *Jewish Literature,* págs. 126 y siguientes.—J. Jacobs: *Jewish Ideals,* págs. 103 y siguientes.—Lady Magnus: *Jewish Portraits,* págs. 1 y siguientes.—J. Weill (en la *Revue des Etudes Juives,* XXXVIII, pág. 65).—Pinkusfeld: *Juda ha-Levi Mint Grammatikuses Exegeta;* Budapest, 1887.—L. Frank: *Jehuda Halevi* (número 11 de la Colección: *Popular Wissenschaftliche über jüd. Geschichte und Literatur*, editada por J. Gossel en 1902).

(1) Graetz: obra citada, pág. 219.

(2) *Odas, epístolas y tragedias*, segunda edición; Madrid, Tello, 1906; páginas 299-312.—Cf. la versión Benedetti, págs. 26 y siguientes, y mi edición de la traducción del *Cuzary* por Abendana (Madrid, 1910). La versión del Sr. Menéndez y Pelayo se imprimió también aparte, en un lujoso folleto de la *Biblioteca Popular* (Palma de Mallorca, 1885; 41 + 2 páginas).

«Dios.

»¿A quién, Señor, compararé tu alteza,
tu nombre y tu grandeza,
si no hay poder que á tu poder iguale?
¿Qué imagen buscaré, si toda forma
lleva estampado, por divina norma,
tu sello soberano?
¿Qué carro ascenderá donde tú moras,
sublime más que el alto pensamiento?
¿La palabra de quién te ha contenido?
¿Vives de algún mortal en el acento?
¿Qué corazón entre sus alas pudo
aprisionar tu veneranda esencia?
¿Quién hasta ti levantará los ojos?
¿Quién te dió su consejo, quién su ciencia?

»Inmenso testimonio
de tu unidad pregona el ancho mundo;
ni hay otro antes que tú. Claro reflejo
de tu sabiduría se discierne,
y en misterio profundo
las letras de tu nombre centellean.

»Antes que las montañas dominasen,
antes que, erguidas en sus bases de oro,
las columnas del cielo se elevasen,
tú en la sede divina te gozabas,
do no hay profundidad, do no hay altura.
Llenas el universo, y no te llena;
contienes toda cosa.
y á ti ninguna contenerte puede;
quiere la mente ansiosa
el arcano indagar, y rota cede:
cuando la voz en tu alabanza muevo,
al concepto la lengua se resiste;
y hasta el pensar del sabio y del prudente
y la meditación más diligente
enmudece ante ti. Si el himno se alza,
tan sólo *El Venerando* te apellida;
pero tu *Ser* te ensalza
sobre toda alabanza y toda vida.

»¡Oh sumo en fortaleza!
¿Cómo es tu nombre ignoto,
si en todo cielo y toda tierra brilla?
Es profundo..., profundo...,
y á su profundidad ninguno llega.

¡Lejos está..., muy lejos...,
y toda vista ante su luz es ciega!
Mas no tu ser, tus obras indagamos;
tu fe, cual ascua viva,
que en medio de los santos arde y quema:
por tu ley sacrosanta te adoramos;
por tu justicia, de tu ley emblema;
por tu presencia, al penitente grata,
terrífica al perverso;
porque te ven sin luz y sin antorchas
las almas no manchadas:
y tus palabras oyen, extasiadas,
cuando yace dormido
el corporal sentido,
y repiten en coro resonante:
Tres veces Santo, Vencedor y Eterno,
Señor de los ejércitos triunfante.»
....

«Los ángeles del segundo cielo y los planetas.

»Inferior á este cielo soberano,
otro segundo cielo se dilata,
y otro ejército allí. Bestias enormes,
las que del carro de Ezequiel tiraban,
mostrando van en círculo perfecto,
henchida de ojos, la candente espalda,
hasta que, dominando las esferas,
sobre el mundo inferior su tienda plantan,
y del Señor adoran la presencia
con la voz de sus ruedas inflamadas.
Millares y millares de legiones,
que ciencia profundísima realza,
moviendo van la esfera de la luna
y la del sol, que lo inferior arrastra.
Ellos rigen y mueven las estrellas,
dominadoras de la suerte humana,
y el ejército inmenso de las noches,
y sobre el cielo las tendidas aguas.
Y cada cual anhela con sus obras
dar fin cumplido á la inmortal palabra,
que no se tuerce ni quebranta nunca,
que nunca cede ni tropieza en nada;
todos concordes, á una voz se alegran,
y el nombre del Señor en himnos cantan:
¡Bendecid al Señor, legiones suyas!,
que el gran cantor de salmos invocaba.»
....

Además de sus obras poéticas (1), Yehudá Ha-Leví escribió otra de carácter filosófico, en la que nos vamos á ocupar especialmente. Es el famoso libro rotulado *Cuzary*, escrito en forma de diálogo, dividido en cinco Tratados ó *Discursos*, entre el rey de los Cuzares y un *Haber* ó sabio israelita, que le explica los fundamentos de la religión de los judíos y le demuestra su excelencia sobre las demás.

Esta obra fué escrita en árabe, con el título de: *Kitab al-Chudjah w' Addalil fi nusrah Din addsalil* (Libro de argumentación y demostración de una religión menospreciada), conservándose actualmente un códice de ella en la Bodleyana de Oxford. Yehudá Abentibbon la tradujo al hebreo en 1167, con el título de *Sepher ha-Kuzar*, y del hebreo fué vertida al latín por Juan Buxtorf, hijo, en 1660; al castellano, por el *Haham* R. Jaacob Abendana, en 1663; y al inglés (directamente del texto arábigo), por H. Hirschfeld, en 1905 (2).

---

(1) Entre las cuales figuran unos *Proverbios* (núms. LX del *Canzoniere* de Benedetti y 22 del *Divan* de Geiger) análogos á los de Salomón, é inspirados en la *Mischnah* y en dos obritas de Abengabirol.

(2) כוזרי Liber | Cosri | Continens | Colloquium seu Disputationem | de Religione, | habitam ante nongentos annos, inter Regem Cosareo- | rum, & R. Isaacum Sangarum Judaeum; Contra Philo- | sophos praecipuè è Gentilibus, & Karraitas è Judaeis; Syno- | psin simul exhibens Theologiae & Philosophiae Judaicae, | variâ & reconditâ eruditione refertam; | Eam collegit, in ordinem redegit, & in Lingua Arabica | ante quingentos annos descripsit R. Jehudah Levita, | Hispanus; | Ex Arabica in Linguam Hebraeam, circa idem tempus, | transtulit R. Jehudah Aben Tybbon, itidem natione Hispa- | nus, Civitate Jerichuntinus. | Nunc, in gratiam Philologiae, & Linguae Sacrae cultorum, | recensuit, Latinâ versione, & Notis illustravit | Johannes Buxtorfius, Fil. | Accesserunt: Praefatio, in qua Cosareorum Historia. & totius Operis ratio & usus | exponitur: Dissertationes aliquot Rabbinicae: Indices | Locorum Scripturae & Rerum. | Cum Privilegio. | Basileae. | Sumptibus Authoris, | Typis Georgi Deckeri, Acad. Typogr. A. cIɔ Iɔc Lx.—455 páginas numeradas + 52 de preliminares y 29 de índices y enmiendas sin numerar; en 4.° Trae también el texto hebreo. Poseo ejemplar de esta ya rara edición.

CUZARY | Libro | De grande sciencia y mucha doctrina. | Discursos que passaron entre el Rey Cuzar. y un singular Sabio | de Ysrael, llamado. R. Yshach Sanguery. | *Fue* compuesto este libro en la Lengua Arabiga, | por el Doctissimo | R. Yeuda Levita; | Y traduzido en la Lengua Santa, por el |

famoso Traductor, | R. Yeuda Aben Tibon | En el año de 4927. a la Criacion del mundo. | Y agora nuevamente traduzido del Ebrayco en Español, y comentado. | *Por el Hacham,* | R. Jaacob Abendana. | Con estilo facil y grave. | (Escudete) | En Amsterdam, Año 5423.—306 páginas numeradas en 4.° + 8 de preliminares sin numerar.—Poseo igualmente ejemplar de esta rarísima edición, gracias á la buena amistad del docto bibliófilo D. Antonio Graiño. He reproducido el ejemplar, valiéndome del que existe en la Biblioteca Nacional, en el volumen I de mi *Colección de filósofos españoles y extranjeros,* que ha empezado á publicar (Madrid, 1910) el benemérito editor D. Victoriano Suárez.

El estilo de Abendana dista mucho de ser *fácil,* antes bien es sobremanera escabroso y pesado; pero no deja de interesar la versión por su fidelidad y por lo *original* de su lenguaje. Jaacob de Joseph Abendana, español (nació en 1630), hermano de Ishac de Joseph y de Daniel de Joseph, se trasladó, siendo muy joven, á Hamburgo; acabó sus estudios rabbínicos en la *Yesiba de los Pintos* de Rotterdam, y por los años de 1655 fué llamado como *Haham* á Amsterdam.

En 1680 fué á Londres, como sucesor del *Haham* Josué da Silva, y allí murió el 12 de septiembre de 1695. Mantuvo correspondencia con varios sabios cristianos, como Buxtorf, Ant. Hulsio, profesor en Leyden, etc. Publicó, anotándole, el Comentario de Salomón ben Melech sobre la Escritura, y un *Sermón* á la memoria de Abraham Núñez Bernal, quemado en Córdoba el 3 de mayo de 1655. Tradujo al castellano la *Mischnah;* pero esta versión, que ha sido utilizada por Chr. Rosenroth, no se ha impreso aún, desgraciadamente. Sus dos hermanos fueron también escritores. (Vid. Kayserling: *Bibl. española-portugueza-judaica,* págs. 1 y 2.) Dícese que Abendana se decidió á traducir el *Cuzary* á consecuencia de las instancias que le dirigía el profesor Hulsio para que se convirtiese al cristianismo.

Judah Hallevi's Kitab Al Khazari. Translated from the Arabic with an Introduction by Hartwig Hirschfeld, Ph. D. London, George Routledge and Sons, Ltd., 1905. VI + 314 páginas en 8.° (de la colección *The Semitic Series).* El mismo Hirschfeld publicó una versión alemana en Breslau (1885) y editó en Leipzig (1886-87) el original árabe y la traducción hebrea de Abentibbon.

Hay además una versión alemana de H. Jolowicz y el Dr. David Cassel, impresa dos veces (en 1841-1853 y en 1869, Leipzig), á la cual acompaña una excelente bibliografía de las ediciones hebreas, que son numerosas. Existen también versiones francesas, italianas y rusas.

El único códice arábigo conocido lleva fecha de 1463.

Se conserva manuscrita en la librería del Jew's College otra versión inglesa moderna de E. H. Lindo, hecha sobre la castellana de Abendana.

Poco tiempo después de la de Abentibbon, otro judío, Ishac ben Yehudá Cardenal, emprendió una nueva versión hebrea del *Cuzary,* de la que sólo conservamos el prólogo y un corto fragmento (véanse la versión alemana de Cassel y el importante trabajo de M. Steinschneider: *Die arabische Literatur der Juden (Bibliotheca-arabico-judaica). Ein Beitrag z. Literaturgeschichte d. Araber, grossenteils aus handschriftlich. Quellen;* Frankfurt a. M., 1902; página 153).

Nótese que el nombre del *Haber,* R. Yshach Sanguery, no consta en los ma-

nuscritos ni en las más antiguas ediciones. Aparece por vez primera en la *Disertación* de Moisés Nahmani (edición Jellinek, pág. 11).

La primera edición hebrea del *Cuzary* es de Fano, 1506.

Según Rodríguez de Castro *(Bibl. Española,* I, 28 y 29), la versión de Abentibbon se imprimió en Venecia en 1547. Añade que en 1594 se reimprimió en la misma ciudad, con el comentario de R. Yehudah Mosca, titulado *Qol Yehudah* (Voz de Yehudá), y que un anónimo hizo otra versión hebrea, que se imprimió en Constantinopla, sin nota de año. J. Metz editó la versión hebrea en Hamburgo, el año 1838. Vid. también: *Cosri: Jüdische Religionsphilosophie,* m. Comment. hrsg. von D. Slucki; Warschau, 1866.

10

Examen del *Cuzary*.—Influencia de esta obra.

El suceso que sirve de base al *Cuzary* no es una ficción de Yehudá Ha-Leví, como algunos han supuesto, sino un hecho perfectamente histórico. En la segunda mitad del siglo VII, un rey de los *Cuzares* ó *Cázaros* (1), llamado Bulán, con buena parte de su gente, se convirtió al judaísmo (2). Fundándose en este hecho, supone Yehudá que el rey Cuzar ó Cuzary tuvo un sueño, en el cual un ángel ha-

---

(1) Pueblo de origen turco, situado en la Rusia meridional (región del Ural). Véase lo que dijimos anteriormente, en la página 92 de este tomo.

(2) El hecho lo refiere Masudi (siglo X) en sus *Praderas de oro* Véanse á: Vivien de Saint-Martin: *Sur les Khazars (Mémoire l. à l'Acad. des Inscrip. et Bell. Lett.;* Paris, 1851).—Harkavy: *Soobshcheniya o Chazarakya* (en la *Yevreiskaya Bibliboteka,* VIII; San Petersburgo, 1880).—Art. *Chazars,* en *The Jewish Encyclopedia.*—Bacher: *La conversion des Khazars d'après un ouvrage Midraschique* (en la *Revue des Etudes Juives,* de París; XX, 144-146). —Ge. Jacob: *Der nordisch baltische Handel der Araber;* Leipzig, 1887.

La conversión debió de tener lugar por el año de 679. El rey Obadiah, sucesor de Bulán, fundó sinagogas y escuelas, invitando á los eruditos judios á establecerse en su territorio.

El articulista de la *Jewish Encyclopedia* escribe: «This account (el de la carta del rey José á Abenhasdai) of the conversion was considered to be of a legendary nature. Harkavy, however (in «Bilbasov» and «Yevreiskaya Biblioteka») proved from Arabic and Slavonian sources that the religious disputation at the Chazarian court is a historical fact. *Even the name of Sangari has been found in a liturgy of Constantine the Philosopher* (Cyrill). It was one of the successors of Bulan, named Obadiah, who regenerated the kingdom and strengthened the Jewish religion. He invited Jewish scholars to settle in his dominions, and founded synagogues and schools. The people were instructed in the Bible, Mishnah and Talmud, and in the «divine service of the hazzanim.»

blaba con él y le decía: «Tu intención es grata al Creador, pero tus obras no le son agradables.» Propúsose entonces el rey inquirir todas las opiniones y religiones, para lo cual consultó á un filósofo, á un cristiano y á un musulmán. Ninguna de sus doctrinas le satisfizo, y observando que los hijos de Israel eran «la demostración y la prueba, para todo el que tiene religión, de que haya ley del Criador en la tierra», decidió consultar á un doctor judío, el cual le explicó tan cumplidamente los fundamentos de su fe, que el rey abrazó el judaísmo, y después sus generales y magnates, y por último todo el pueblo, «y mandaron venir sabios y libros de todas las tierras, y aprendieron la Ley».

Yehudá no es un racionalista como Abengabirol, sino un creyente convencido y dogmático, enemigo declarado de los *filósofos*, cuyas especulaciones encuentra frías y llenas de vanidad (1). Representa, pues, la reacción ortodoxa, frente á la corriente peripatética importada por los árabes y frente á las indagaciones neoplatónicas de Abengabirol, á quien jamás cita, á pesar de haberle imitado seguramente en las poesías (2).

---

(1)

«No te seduzca la ciencia jónica, que no da frutos, sino sólo flores.»

(Poesía número 86 del Canzoniere *de Benedetti.)*

(2) Creo que puede encerrarse alguna alusión á Abengabirol en los siguientes párrafos del Discurso II del *Cuzary* (pág. 56 de la versión de Abendana):

«CUZARY.—... ¿qué cosa te librará de la *Voluntad,* que tú atribuyes al Criador, y el Filósofo la aparta dél?

»HABER.—Ya llegamos á la absolución, si no tiene que argüir contra nos más que de la *Voluntad.* Dirémosle: «Tú, Filósofo, ¿qué cosa es la que, según tu »opinión, hace los Cielos moverse circularmente de contínuo, y la Esfera su»perior que sustiene todas y no está circunscripta en lugar ni hay declinación »en su movimiento; y el Globo de la tierra, el centro consistente en medio »della, sin declinación ni movimiento circular?; ¿quién constituyó la orden de »todo esto en el modo que está, de la cantidad, calidad y figuras? Y no podrás »dexar de confessar la tal cosa, por cuanto las cosas no se criaron á si mismas, »ni unas á otras.» Essa cosa, pues, constituyó el aire formado en la oida de los diez mandamientos; y la escritura formada, grabada en las tablas, llámale tú *Voluntad,* ó *palabra,* ó como quisieres.»

En el primero de los cinco tratados ó *Discursos* que constituyen el *Cuzary*, el *Haber* ó doctor judío explica al monarca la continuidad y veracidad de la tradición hebrea tocante á la creación del mundo, al principio del género humano y á la institución de la Ley. La idea fundamental de Yehudá es que el pueblo hebreo es el elegido de Dios, con el cual se halla en íntima compenetración de alma y de cuerpo, y cuyas inspiraciones recibe por medio de los Profetas (1).

En el segundo Discurso trátase, en primer término, de los nombres y atributos divinos. Dice el *Haber* que los nombres todos del Creador, «excepto el inefable Tetragrammaton», son atributos ó propiedades, y semejanzas accesorias, tomados de las pasiones de las criaturas; los activos no le infieren multiplicación ni le eximen de la unidad; los negativos (como *vivo*, *uno*, *primero* y *último*) se predican de Dios para negar y excluir de él lo contrario, no para afirmar en él estas cosas por el modo que las entendemos. El resto del Discurso trata difusamente de las prerrogativas y excelencias de Israel, acabando con la exposición de las que adornan á la lengua hebrea, que considera como «el idioma que habló Dios con Adán y Eva».

En el Discurso tercero, el *Haber* define al varón pío: «aquel que con prudencia es precatado con los de su pro-

(1) «In the same speech the author introduces a new element of great importance. This is the «Divine Influence» *(al'amr al'ilāhī)* which is embodied in chosen individuals from Adam downwards. The «Divine Influence» is not quite identical with the *ruah haqqōdesh* of the Agāda, otherwise the author would have employed this term as a technical one. This *amr* is evidently of Neo-Platonian character, and a reflex of the Philonian Logos. The difference between the two is mainly this, that whilst the Logos is applied to the universe, the function of Judah Hallēvi's *amr* is confined to the Israelitish people.» (Versión inglesa de Hirschfeld; pág. 9 de la Introducción.)

Acerca del origen neoplatónico (en el sentido de: substancia espiritual *que emana* del Ser primitivo) de la denominación: *al-amr al-ilâhî,* empleada por Yehudá, véanse datos interesantes en los *Mélanges judéo-arabes* de I. Goldziher *(Revue des Etudes Juives,* L, 32 y siguientes).

vincia; que limita y distribuye á cada uno su sustento y todo lo que ha menester, y se gobierna con ellos con justicia, no engañando á ninguno, ni dándole más de la parte que le conviene de derecho.» Además, el varón pío es «dominador obedecido de sus sentidos y sus facultades animales y corporales, y que los gobierna gobierno corporal, como dice el texto (*Prov.*, XVI, 32): *Y el que domina en su espíritu, es mejor que el que prende Ciudad*» (1). «La costumbre del religioso ó siervo de Dios entre nosotros —añade—no es apartarse y separarse del mundo, porque no le sea por carga y venga á aborrescer la vida, que es de los principales bienes del Criador y con ella recuerda las obligaciones que le debe por los beneficios que continuamente recibe de su liberal mano, como dice el texto (*Exod.*, XXIII, 26): *el número de tus días cumpliré;* y en otro lugar (*Deut.*, XXII, 7): *y alargarás días;* pero ama al mundo y la longura de días, porque mediante eso adquiere la vida eterna en el otro mundo, y cuanto más bien hiciere en esta vida, subirá á mayor grado en el otro mundo» (2).

Véase cuán distinto es el criterio de Yehudá Ha-Leví, á pesar de su temperamento místico, del ideal ascético que predominó en ciertas épocas del cristianismo. Y no podía menos de ser así, porque Yehudá era, sobre todo, un *judío*, y encontraba *buena*, como Jehová, la obra de la Creación. Por eso prefiere la sociabilidad al aislamiento, las buenas obras á los buenos discursos, la acción á la ciencia, y hubiese encontrado abominables las alabanzas que el autor de la *Imitación de Cristo* prodigó después á los Padres del yermo, los cuales: «omnibus divitiis, dignitatibus, honoribus, *amicis et cognatis*, renuntiabant: *nil de mundo habere cupiebant*, vix necessaria vitae sumebant: corpori servire, etiam in necessitate, dolebant.» En este sentido, Yehudá

(1) *Cuzary*, págs. 122 y 123 de la versión de Abendana.
(2) Idem, pág. 120.

Ha-Leví era más hombre del Renacimiento que sus contemporáneos.

Pero repetimos que no debe olvidarse su cualidad de *judío*. La virtud de que él habla no es la virtud *nuestra*, inventada por *nosotros*, de que escribe Nietzsche (1), ni tampoco el deber *impersonal* de Séneca y de Kant, sino el cumplimiento de la voluntad ajena, la ejecución del mandato divino mediante las obras prescritas por la Ley, acerca de cuya explicación se extiende largamente el *Haber*.

Y la voluntad de Dios no se consigue, á juicio de Yehudá (quien, como buen judío, siente pánico ante el árbol del bien y del mal), mediante la ciencia y la consideración humanas, «sino *por medio de preceptos encomendados del mismo Dios*, porque solamente él sabe su cantidad, peso, tiempo y lugar». ¿Cómo se sabe que el precepto es divino? Mediante «la tradición cierta de la Ley, y sus dependencias y explicaciones, desde Mosseh» hasta nuestros días. Con este motivo, el *Haber* hace extensas consideraciones acerca de los inconvenientes del *karaísmo*, que, si bien admite la Ley, no reconoce la tradición, por lo cual sus partidarios fluctúan entre opiniones diversas y no saben dar razón de las interpretaciones que adoptan; expone la sucesión de las tradiciones según las distintas edades de profetas y de doctores, y habla, por último, de la *Mischnah* y de la *Guemarah*.

Los Discursos cuarto y quinto son los que más estrechamente se relacionan con la Filosofía.

En el Discurso cuarto trata Yehudá, en primer término, de los nombres divinos. Ante todo, advierte, prosiguiendo su constante tema contra el racionalismo de los filósofos, que á Dios «lo denotamos por conoscimiento Profético y por visión espiritual, *que las pruebas y rasones intelectuales son falaces y hacen yerrar á los hombres, y de las rasones*

(1) *El Anticristo y el ascetismo cristiano;* traducción y prólogo de Pompeyo Gener; Barcelona, sin año; pág. 76.

intelectuales viene el hombre á heregía y á opiniones falsas y perniciosas».

«Yehudá Ha-Leví—escribe Karppe (1)—es uno de los primeros teólogos judíos que han insistido especialmente en separar el nombre divino *Jhvh*, ó tetragrama, de todos los demás nombres. No encontramos antes de él sino á Jacob b. Nissim, el cual también se fija extensamente en el nombre inefable (véanse los fragmentos publicados por Geiger en los *Nite Naamanim*, I, págs. 16-17; II, págs. 47 48).» Para Yehudá, el nombre que se escribe con las letras *Jod, He, Vau, He*, es el nombre propio de Dios, que éste declaró á Adán, y que después se conoció por visión profética, desde Caín y Abel hasta Mosseh y los Profetas. El misterio del nombre es oculto; pero la excelencia de las letras de que consta son las vocales, que son la causa de la pronunciación de todas las letras, puesto que no se puede pronunciar ninguna sin ellas, «por cuanto el *Patah* trae *Alef* y *Hé;* y el *Surek* y *Holem* traen *Vau;* y el *Hirek* y *Seré* traen *Yod;* y estas letras son como espíritos, y las demás letras son como cuerpos».

Trata luego Yehudá de los nombres *Ehye* y *Adonay*, después de haber hablado también del de *Elohim*, y, refiriéndose á la visión divina, alude al carro de Ezequiel y á la comparación entre el *Mikrokosmo* y el *Makrokosmo* (de que luego, como antes he dicho, había de hacerse gran uso en el *Zohar*), escribiendo: «no es dada facultad á los sentidos para alcanzar la substancia de las cosas, sino una facultad particular para alcanzar los accidentes que dependen en ellas, y por medio dellos consigue el entendimiento la prueba de la substancia de las cosas y su causa; *y no comprehende la essencia de la cosa sino el entendimiento perfecto, que es entendimiento en acto, como los Angeles*, que el tal en-

(1) *Étude sur les origines et la nature du Zohar;* Paris, F. Alcan, 1901; página 190.

tendimiento alcanza las cosas y las essencias en sus substancias, sin tener necessidad de la intervención de los accidentes; pero nuestro entendimiento que assiste en el cuerpo, y es entendimiento en potencia, no puede alcanzar la verdad de las cosas sino por medio de ciertas facultades que le concedió el Criador y las constituyó en los sentidos, convenientes para alcanzar los accidentes de las cosas sensibles.»

Vuelve á continuación sobre los filósofos, para insistir en que las fuerzas naturales del entendimiento no bastan para alcanzar las cosas que por revelación se saben de Dios, y dice que, según aquéllos, «la summa felicidad del hombre no consiste sino en la sciencia contemplativa, y alcanzar los entes inteligibles en el *entendimiento en potencia*, y que se haga *entendimiento en acto*, y después desso *entendimiento separado*, próximo al *entendimiento agente* (1), y no temerá la aniquilación».

Al final de este Discurso cuarto hace Yehudá una larga referencia al *Sepher Yezirah*, que cree «compuesto por nuestro Padre Abraham», y del cual dice *que no se debe explicar sino con ciertas condiciones, y pocos hay que sean dispuestos y capaces para esso*. Así y todo, él intenta algunas interpretaciones, entre las cuales recordaremos la que concierne á los tres *sepharim* (*Sephar*, *Sipur* y *Sepher*). «Quiso decir—escribe—en la palabra *Sephar* la cantidad y el peso de los cuerpos criados, por cuanto la cantidad, en modo que sea el cuerpo ordenado y proporcionado, apto para lo que es criado, no es sino por número; y la medida, y la cantidad, y el peso, y la proporción de los movimientos, y la orden de la harmonía, todo es por número, que es lo que quiere decir *Sephar*, ansí como ves que no sale hecha la casa de la mano del arquitecto, sin que primero haya con-

(1) En estas distinciones me ocuparé con alguna extensión al tratar de la filosofía hispano-arábiga, en la que desempeñan un papel importantísimo, desde Avempace hasta Averroes.

cebido en su mente la forma della; y *Sipur* quiere decir la habla y la voz, pero es habla divina, voz de palabras de Dios vivo, con la cual es la existencia de la cosa en su forma exterior y interior, de la cual se habla; como dijo (*Gen.*, I, 3): *y dijo Dios, sea luz, y fué luz; sea espandidura*, etc. Y no salió la palabra sin que existiesse la obra; y *Sepher* quiere decir la escritura, y la escritura de Dios son sus criaciones; y las palabras de Dios es su escritura; y la consideración de Dios es su palabra; conque el *Sephar*, y el *Sipur*, y el *Sepher*, en Dios son una cosa, y en el hombre son tres.»

Pero, después de establecer sutiles analogías y relaciones, reconoce el *Haber*, respondiendo á una observación del Cuzary, que no hay necesidad de letras, ni de ángeles ó esferas intermedias, admitidos por los filósofos, cuando sabemos por revelación que Dios creó las cosas en un momento, según sus especies, y les dió virtud para subsistir y generar, y las conserva y sustenta; y añade que pudo ser que Abraham especuló todo aquello por especulación natural, antes que hablase con Dios en visión, y después que habló con él, «dejó todas sus especulaciones intelectuales y se convirtió á buscar la voluntad de Dios». Habla, por último, de la noticia que tuvieron los israelitas de la ciencia de los astros, y cita «el *Pirqué* de Ribí Eliezer», famoso doctor de la *Mischnah*.

En el quinto y último Discurso, el Cuzary pide al *Haber* que le diga «algunas cosas llegadas al entendimiento, fáciles y claras, de los fundamentos de las opiniones según la vía de los *escolásticos*» (1). Accediendo á su deseo, el *Haber* explica brevemente: la teoría de la materia y de la forma, según la mente aristotélica (haciendo notar que, según algunos, las aguas de que se hace mención en el principio de la obra de la Creación, denotan la *materia prima*); los

(1) *Escolásticos*, traduce Abendana; Buxtorf, *loquentes;* Hirschfeld, vertiendo el texto árabe, *Mutakallims*. En hebreo, *Medabberim*.

cuatro elementos (de los que dice que no difieren en cantidad ni en fuerza, sino en la forma particular de cada uno); la *naturaleza*, que define como «la virtud que se ocupa en la conservación de la especie»; el alma, de la que dice es «perfección de cuerpo natural, orgánico, que tiene animalidad en potencia», definición rigurosamente aristotélica; y otros conceptos filosóficos (1). Tratando del alma, enumera sus funciones en forma que podemos reducir á esquema del siguiente modo:

- Facultades del Alma vegetativa (común á los animales y á las plantas).
  - Nutritiva (sirve)..........
    - Atractiva.
    - Retentiva.
    - Digestiva.
    - Expulsiva.
  - Aumentativa (sirve y es servida).
  - Engendrativa (es servida).
- Facultades del Alma sensitiva (común al hombre y á los animales)....
  - Motivas.......
    - Para atraer lo que es útil *(concupiscible)*.
    - Para repeler lo que es dañoso *(irascible)*.
  - Aprehensivas..
    - Exteriores....
      - Los cinco sentidos, por los cuales alcanzamos la *figura*, el *número*, el *grandor*, el *movimiento* y el *reposo*.
    - Interiores.....
      - El sentido común ó *fantasía* (facultad común á los cinco sentidos; obra en la vigilia y en el sueño; es siempre verdadera).
      - La imaginativa (separa y compone las cosas que se juntan en el sentido común; á veces es verdadera y á veces falsa).
      - La cogitativa *(juzga* de lo que se debe buscar y de lo que se debe huir).
      - La memoria (conserva las cosas que aprehendió la facultad cogitativa).

(1) La parte psicológica del *Cuzary*, como ha probado S. Landauer *(Die Psychologie des Ibn Sīna)*, está textualmente tomada de Avicena, á veces con las mismas palabras.

Añade que «el sentido común está en la parte anterior del celebro, y la imaginativa en el medio, y la memoria en la parte posterior (1), y la cogitativa en todo el celebro, pero la mayor parte en el lugar de la imaginativa; y todas estas facultades mueren y perescen en peresciendo sus órganos».

En cuanto al alma *racional*, exclusiva del hombre, dice Yehudá (hablando siempre como expositor de los filósofos) que es el *entendimiento posible*, á saber, el entendimiento en potencia, semejante á la materia prima, y son en él las formas inteligibles, ó por instrucción divina, como acontece con los primeros principios, ó por hábito, discurso ó demostración. El entendimiento en acto no es otra cosa que la forma de las cosas inteligibles, abstractas en el mismo entendimiento en potencia, y por eso se dice que el entendimiento en acto es el inteligente y la cosa intelecta juntamente. Cuando el alma racional tiene por objeto las ciencias, su acto se llama *entendimiento teórico;* y cuando tiene por fin «refrenar las facultades brutales», se llama *entendimiento práctico* ó *activo*.

El alma racional es substancia que subsiste por sí, y que es separable del cuerpo; pero al apartarse de éste, se une con otra substancia intelectual que asiste á la primera «como la luz del Sol á la vista para ver» (el *entendimiento agente*

(1) Hoy, después de los trabajos del profesor Pierre Marie, consideran algunos como asiento de la memoria el lóbulo medio izquierdo del cerebro. (Cf. G. Surbled: *L'Ame et le Cerveau;* 2.e éd.; Paris, sin año; pág. 111.)

Un matemático inglés que estudió en las escuelas españolas, Adelardo de Bath, que demuestra aficiones platónicas en su opúsculo *De eodem et diverso* (compuesto por los años de 1105-6), dice en este escrito, describiendo las funciones cerebrales: «in porta enim imaginatur, in medio ratione utitur, *in puppi, id est occipitio, memoriam abscondit...*» (Vid. la página 33 de la edición del Dr. Hans Willner: *Des Adelard von Bath Traktat* DE EODEM ET DIVERSO. *Zum ersten male herausgegeben und historisch-kritisch untersucht von...* Münster, 1903. Tomo IV, cuaderno 1.° de los *Beiträge* de Baeumker y von Hertling.) Willner opina que, en este punto, Adelardo sigue á Constantino Africano.

de los escolásticos), «porque la alma no alcanza sus primeros inteligibles por experiencia, por cuanto de lo que se tiene por experiencia, no se puede hacer *juicio absoluto* (sintético *a priori*, que diría Kant); porque el hombre no puede juzgar absolutamente que todo hombre no mueve sus orejas, ansí como juzga que todo hombre siente, y que todo el que siente es animal, y que todo animal es sustancia, y que el todo es mayor que la parte, y otros semejantes inteligibles primeros; ni tanpoco alcanzamos la certeza de los primeros inteligibles por instrucción de demonstración, por cuanto si tal fuesse, procedería la cosa en infinito; y siendo ansí, *se sigue que vienen de influencia Divina que se une con la alma racional*».

Yehudá no concede gran importancia á ninguna de estas disquisiciones *filosóficas*, porque tiene á mano la revelación, que le da las conclusiones sin que se haya de tomar el trabajo de hallar las premisas; y en diez capítulos sintetiza las que considera como verdades fundamentales, á saber: que el mundo tuvo principio (1); que este principio supone un Creador: Dios; que Dios es eterno; que Dios no es cuerpo; que tiene conocimiento de todo; que es vivo; que obra con voluntad, y que ésta es abeterna.

Ocúpase luego en la debatida cuestión acerca de la concordancia entre el decreto divino y el libre albedrío humano. Comienza por afirmar este último (2), asegurando que nadie «niega la naturaleza del contingente, sino el pertinaz falsario, que *dice lo que no cree*»; y afirma después, coin-

(1) Entre otras pruebas que de ello da, dice: «y si no fuera ansí, para existir cada uno de los individuos, había menester esperar á la existencia de individuos infinitos antes de él, y deste modo no existiría ningún individuo.»

(2) Una idea muy distinta parece inspirar, sin embargo, esta poesía de Yehudá Ha-Leví (núms. LXVIII de Benedetti y 46 de Geiger):

«1. Por qué confías en el tiempo en que no existe verdad?—Ay de mi! Cuán grande es mi fatiga, y cuán breve mi jornada!

»2. Todo hombre manda á su hermano que no peque, diciendo: guárdate de dejarte seducir por la pasión.

cidiendo con la doctrina cristiana, que el libre albedrío no exime totalmente las cosas del decreto divino, «pero las refiere á él por modo de encadenamiento y dependencia. Ponen más otra objeción, y es que exime las tales cosas de la presciencia de Dios, por cuanto el contingente absoluto es ignorado por su naturaleza; *á lo que respondemos que la sciencia de la cosa no es la causa de ser*, y no fuerza la sciencia de Dios en las cosas que han de suceder por el libre albedrío del hombre, mas, con todo esso, ellas son contingentes, que pueden ser ó dejar de ser; por cuanto la sciencia de lo que ha de ser, no es causa de ser, ansí como la sciencia de lo que fué, no es causa de haber sido, sino prueba de que fué.»

Termina la obra con el anuncio de la resolución que toma el judío (Yehudá) de ir á Jerusalén, porque «aunque la *Sechiná* oculta espiritual está en todo israelita», «el corazón y la alma no son limpios y puros, sino en el lugar que saben que es dedicado para Dios».

Como se ha podido observar, Yehudá Ha-Leví es sólo *per accidens* un filósofo, y media un abismo entre su temperamento y el de Abengabirol. Yehudá, en verso, es un gran poeta; en prosa, un fervoroso creyente. Su *Cuzary*, más que indagación racional, como la *Fuente de la Vida*, es una obra de polémica religiosa contra los cristianos, contra los musulmanes, contra los motacálimes y, principalmente, contra los karaítas. Su conato permanente es demostrar la ve-

---

»3. Pero en la hora del pecado razona: qué acción queda en manos del hombre? La criatura y la pasión están en manos del Creador.»

De Benedetti cita en el comentario estos versos del Dante (*Purgatorio,* XVI, 67 y siguientes):

«Voi che vivete, ogni cagion recate
Pur suso al cielo, sì come se tutto
Movesse seco di necessitate.
Se così fosse, in voi fôra distrutto
Libero arbitrio; e non fôra giustizia
per ben letizia, e per male aver lutto.»

racidad é importancia de la tradición, y, en este concepto, su libro contiene multitud de noticias y observaciones interesantes. Además, la forma dialogada de la obra, y la sencillez y naturalidad de su estilo, explican que fuese un libro popular, traducido inmediatamente al hebreo, y apreciadísimo entonces y aun ahora por los judíos.

Se comprende que el nombre de Yehudá Ha-Leví, como el de Maimónides, se haya conservado fielmente entre los israelitas; mientras que el de Abengabirol, como filósofo, ha sufrido entre ellos dilatadísimo eclipse. El creyente en una revelación metafísica no puede sentir afición á especulaciones filosóficas, porque si el deseo de saber es innato en el hombre, el deseo de filosofar no surge sino en los momentos de duda. La misma existencia de Dios no es para Yehudá un resultado del esfuerzo discursivo, sino un hecho histórico, confirmado por la prueba *testifical* de Adán, de los Patriarcas y de los Profetas; y hay en toda esta manera de razonar, á pesar de su interior candidez, una cierta *brutalidad persuasiva* (permítasenos la frase) que quizá se imponga al pueblo con mucha mayor fuerza que una disertación transcendental. El autor del *Cuzary* era un *judío*, y no podía ser sino *judío;* el autor de la *Fuente de la Vida* podía ser musulmán, ó cristiano, ó indiferente. En medio de todo, la posición de Yehudá, dentro de sus creencias, era más lógica que la del motacálim Saadyah, cuyos esfuerzos para concertar á Aristóteles con el Pentateuco, con el *Talmud* y, sobre todo, con el *Sepher Yezirah*, resultan á veces verdaderamente risibles.

Por más de un concepto se ha comparado á Yehudá con el musulmán Algacel, y la relación tiene fundamento: ambos se inclinan al ascetismo, ambos desprecian la Filosofía y el racionalismo, ambos se distinguen por sus polémicas con los adversarios de su fe. Nada de particular tendría que Yehudá hubiese leído las obras de Algacel, y especialmente el *Ihía*. El mismo plan dialogado del *Cuzary* parece recordar

el de alguna obra de Algacel (1). Pero, aparte de la analogía general de tendencias, separan á los dos teólogos diferencias de mucho bulto. Ante todo, el procedimiento ascético del uno difiere considerablemente del que sigue el otro: para Algacel, el punto capital de la empresa estriba en apartarse del mundo, «viviendo para Dios en el aislamiento», doctrina que jamás hubiese aprobado Yehudá como regla. El concepto de la libertad es también muy distinto: Algacel le explica incomparablemente mejor que Yehudá; y, por otra parte, mientras éste es partidario del libre albedrío (por lo menos en lo contingente), la doctrina de aquél viene á reducirse á la conclusión de que «el acto humano se halla sujeto á la fatalidad». Por último, Algacel, á pesar de sus diatribas contra los motacálimes y los filósofos, es harto más filósofo que Yehudá, pudiendo asegurarse, «en tesis general, que Algazel aceptó de los filósofos, explícita ó implícitamente, á sabiendas ó sin darse cuenta, todo lo que sus obras contenían de razonable y que, á la par, pudiera conciliarse con la revelación» (2).

Por sus interpretaciones del *Sepher Yezirah*, por sus ideas sobre el *Mikrokosmos*, por su estudio del simbolismo de los nombres divinos y de las excelencias y virtudes de la lengua santa, aparte de otros motivos, Yehudá influyó indudablemente en el desenvolvimiento de la Kábbala. En las doctrinas de Abraham Abendaud de Toledo sobre la tradición y sobre el libre albedrío, échase de ver también, como ha notado Kaufmann (3), el influjo de Yehudá (4).

(1) Me refiero al libro *Al-Kustâs al-mustakîm*, de Algacel (edición Cairo, 1318-1900; impreso por Mustafá al-Kabbani)

(2) Véase el libro de D. M. Asín Palacios: *Algazel. Dogmática, Moral, Ascética;* Zaragoza, 1901; pág. 189; y el artículo *La psicología de la creencia según Algazel* (en la *Revista de Aragón,* año 1902).

(3) Cf. *Monasschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, volumen XLII, y el citado opúsculo de Guttmann.

(4) Creo muy probable que el *Cuzary*, en alguna versión hebrea ó latina, fuese conocido por el autor del *Dialogus inter Philosophum, Judaeum*

Como quiera que sea el juicio que se forme sobre el valor de este gran poeta en cuanto pensador, no puede negarse que la aceptación de su *Cuzary* llegó á competir con la de la *Guía* de Maimónides. En 1420, Salomón ben Menahem dió un curso en Provenza sobre el *Cuzary*, y, fundándose en sus lecciones, tres de sus discípulos, Jacob ben Hayyim (Vidal Férussol) en 1422, y Nathanael Caspi y Salomón Vivas de Lunel en 1424, escribieron comentarios á aquella obra (1). Otro fué compuesto en 1573 por Yehudá Muscato de Mantua. Josef Albó cita el *Cuzary* en el siglo XV; y en 1714, el veneciano David de Pinhas Nieto, «theologo sublime, sabio profundo, médico insigne, astronomo famoso, poeta dulce, pregador facundo, author jucundo» (1654-1728), *Haham* que fué de la comunidad israelita de Londres, publicó en esta capital, en casa de Thomas Ilive, en hebreo y castellano, su «MATTEH DAN, y segunda parte del *Cuzari*, donde se

---

et Christianum, atribuido á Pedro Abelardo (1079-1142) y dado á luz por F. H. Rheinwald en 1831 (Berlin; cf. la *Patrologia latina* de Migne, tomo CLXXVIII, col. 1.609 y siguientes). Toda la primera parte del diálogo me parece inspirada en la obra de Yehudá, especialmente las reflexiones del Judío acerca del testimonio de las generaciones como fundamento de la verdad de su religión, y acerca de la significación de las calamidades que afligían al pueblo judío. (Cf la edición Migne, col 1.616, D, y col. 1.618, A, B, C y D, con el *Cuzary,* I, 25, y I, 113, 114 y 115.) Asimismo me parece observar la influencia de la *Guía* de Maimónides en lo que se dice en el *Dialogus* (col. 1.624) acerca del fundamento de la circuncisión (cf. *Moreh,* III, 49), citándose en ambas obras *el mismo texto bíblico (Génesis,* XVII, 7) para apoyar *la misma conclusión.* Además, al principio del *Dialogus,* el término *philosophus* se toma en el sentido de gentil, «naturali lege contentus», y cuya función es «*rationibus* veritatem investigare et in omnibus non opinionem hominum, sed *rationis* sequi ducatum»; es decir, en análogo concepto al que tiene el vocablo فيلسوف entre los árabes.

Por todas estas razones, y á pesar de que Rheinwald dice que, «según Denis», el códice del *Dialogus* es de principios del siglo XIII, me inclino á creer que sea posterior, y desde luego que Pedro Abelardo no es el autor del opúsculo.

(1) Véanse noticias de otros comentarios en M. Steinschneider: *Die hebraeischen Uebersetzungen,* etc., págs. 402-404.

prueva con razones naturales, irefragables demonstraciones y reales consequencias, la verdad de la Ley Mental recebida por nuestros Sabios Autores de la Misnàh y Guemarà» (1).

Y no paró ahí la influencia de Yehudá. Al terminar el siglo XVIII, el ilustre J. G. Herder confiesa, en su libro *Vom Geist der hebräischen Poesie* (1782): «Mi modelo en muchos pasages del diálogo no ha sido Platón, sino el libro *Cosri...*»

Hoy, para el filósofo, podrá no ser el *Cuzary* sino mero tema de curiosidad erudita; pero el creyente judío convendrá, sin duda, con Jaacob Abendana, en que «encierra este excelente libro la Theologia Judayca, y se tratan en él muy admirablemente las principales y más graves materias de la ley Divina con maravilloso ingenio, deleytoso y agradable estilo».

---

(1) MATTEH DAN | y | Segunda parte del | Cuzari | Donde se prueva con Razones naturales, | irefragables demonstraciones, y Reales Consequen- | cias, la verdad de la Ley Mental, recebida | por nuestros Sabios Autores de | la Misnàh y Guemarà. | Compuesto por el H. H. R. | David Nieto | en Londres Año 5474. | Impresso por Thomas Ilive. | Con Licencia de los Señores del Mahamad.

En 4.° mayor; 254 folios numerados + 11 sin numerar de preliminares. Texto á dos columnas, en hebreo la una y en castellano la otra.

Comprende cinco *diálogos*, donde se trata de los siguientes asuntos:

I. Que en tiempo de los Profetas, autores de la Biblia, había Ley mental.

II. Que es imposible que los sabios hayan inventado la explicación de la Ley y preceptos.

III. Que las controversias de los sabios no son sobre los preceptos recibidos, sino sobre la explicación de algunos de ellos.

IV. Que los sabios judíos eran versados en todas las ciencias, y llevan ventaja á los *filósofos*.

V. Cuál sea la disposición del Calendario hebreo, para comprobar la verdad de los sabios.

El lenguaje y el estilo de David Nieto son harto mejores que los de Abendana. Por otra parte, Nieto está bastante bien enterado de la filosofía de su tiempo, y cita con frecuencia á Descartes y á Gassendi, entre otros pensadores.

Matteh Dan quiere decir: *Vara de justicia*.

Hízose una segunda edición en Metz, el año 1780. Hay versión inglesa de las partes I y II por el Dr. L. Loewe (London, 1853). El resto ha sido traducido al inglés por E. H. Lindo, cuyo manuscrito se conserva en la Biblioteca Montefiore, núm. 527.

David Nieto, incansable polígrafo, de origen evidentemente hispano, fué acusado de espinosismo, y absuelto por el gran rabbino de Amsterdam. Vid. su retrato en la *Jewish Encyclopedia* (IX, 302).

11

Sucesos del pueblo hebreo-hispano.—Abendaud y Abenesra de Toledo.—Su vida, sus escritos y su doctrina.

Abdulmumen, discípulo y sucesor de Abdallah Ibn-Tumart, fundador de la secta de los almohades, después de haberse hecho dueño de Africa, entró en España y, en junio de 1148, se apoderó de Córdoba, y sucesivamente de los demás territorios musulmanes. «Las suntuosas sinagogas edificadas por los judíos de Andalucía fueron todas saqueadas y destruídas. El viejo rabbino de Córdoba Josef ben Jacob ibn Zaddik tuvo el dolor de presenciar la ruina de su comunidad, la más antigua y considerable del país, y murió bien pronto después (1148-1149). Las grandes academias judías de Sevilla y de Lucena fueron cerradas. Rabbí Meir, hijo y sucesor del jefe de la escuela, de Josef Abenmigasch, emigró, y fué seguido por todos los que pudieron sustraerse al yugo de los conquistadores. Sus bienes fueron confiscados, y sus familias reducidas á servidumbre. En cuanto á los demás, convirtiéronse ostensiblemente al islamismo, pero practicaron en secreto su verdadera fe, esperando un momento favorable para arrojar la máscara» (1).

Refugiados gran número de los fugitivos en Toledo, llegó

(1) Graetz: *Les juifs d'Espagne,* edición citada, págs. 250 y 251.

esta ciudad á ser un verdadero foco de cultura judaica, favorecido especialmente por la protección que á los de su raza dispensó Yehudá Abenesra, á quien dió el título de *Nassi* (Príncipe) Alfonso VII *el Emperador*, de cuyo nieto, Alfonso VIII, fué de quien se dijo en los romances:

«Pagóse de una judía;
della estaba enamorado.
Fermosa habia por nombre;
cuádrale el nombre llamado.
Olvidó el Rey á la Reina;
con aquélla se ha encerrado.
Siete años estaban juntos,
que no se habian apartado,
y, *tanto la amaba el Rey,*
que su reino habia olvidado» (1).

En Toledo fundó entonces Rabbí Meir Abenmigasch una academia talmúdica, que tuvo numerosos adeptos.

Yehudá Abenesra aprovechó su influencia política para perseguir á los karaítas, á quienes hizo expulsar de todas las ciudades y villas en que moraban los rabbanitas (1150-1157). Pero el ascendiente de Abenesra duró bien poco, por la muerte de Alfonso VII y las luchas civiles que la siguieron.

En este período sobresalen dos escritores que por varios conceptos merecen figurar en la historia de la filosofía hebreo-hispana: Abendavid (ó Abendaud) y Abenesra.

Abraham Abendaud Ha-Leví de Toledo (1110-1180?) descendía, por parte de madre, del *Nassi* Isaac Abenalbalia. Sus estudios fueron enciclopédicos, y se dedicó especialmente al ejercicio de la medicina. «Abendaud—escribe Graetz—no era un genio profundo ni creador; pero tenía espíritu vivo, pronto, soberanamente apto para apoderarse del fundamento de las cuestiones y exponerlas del modo más claro y lógico.» Escribió varias obras históricas (una sobre las épocas de la Biblia, del segundo templo, del *Tal-*

(1) A. Durán: *Romancero general,* tomo II, pág. 11 (edición de la *Biblioteca de Autores Españoles).*

mud, de los sabureos, de los gaones y de los rabbinos, para explicar el desenvolvimiento de la tradición; otra sobre los judíos del segundo templo, y otra sobre la historia romana, desde la fundación de la ciudad hasta Recaredo); pero la más importante para nosotros es la que se rotula en hebreo *Emunah Ramah* (La Fe Sublime) (1), escrita en 1168.

Abendaud intenta conciliar la Biblia con Aristóteles, de cuya influencia no podían librarse entonces los judíos, como no se libraron los musulmanes después de los grandes trabajos de Alfarabi y de Abensina. Con este criterio estudia la profecía, la inmortalidad del alma, la cuestión del libre arbitrio y otras. En cuanto á los preceptos rituales del ju-

(1) Véanse la versión de Simson Weil: *Der erhabene Glaube*, etc.; Frankfurt a. M., 1857; J. Gugenheimer: *Die Religions-Philosophie des R. Abraham ben-David ha-Levi* (Augsburgo, 1850); y J. Guttmann: *Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo. Ein Beitrag z. Geschichte d. Jüd. Religionsphilosophie u. d. Philosophie d. Araber;* Göttingen, 1879.

Rodríguez de Castro (I, 31-34) atribuye á Abendaud, además del *Emunah Ramah*, un libro contra la doctrina de Abulfarag en su Comentario al *Génesis*, un tratado de astronomía titulado: *Hal Hattekunah (Sobre el peso)*, y el *Sepher Ha-Kabbalah (Libro de la Kábbala)*, crónica conocida también con el rótulo de *Seder Holam (Orden del mundo)*, escrita en 1161, donde intenta probar que la Tradición mental se conservó en toda su pureza entre los judíos desde Adán hasta la edad en que él escribía. Divídese en las tres partes siguientes:

A) Catálogo de los rabbinos en quienes se conservó con pureza la Tradición mental desde la creación del mundo hasta la muerte de R. Yoseph ben Meir Leví ben Megas, en 1141 (de Cristo).

B) «Memoria de las palabras romanas, desde el día del comienzo hasta el fin del reino de Ismael.»

C) «Palabras de los Reyes de Israel en la casa segunda» (segundo Templo).

Dice el mismo Rodríguez de Castro que el *Sepher Ha-Kabbalah* se conserva en la Biblioteca del Escorial (estante iij, G. 39), y cita las siguientes ediciones de esa obra: Mantua, 1514; París, 1533; Venecia, 1545; París, 1572; Basilea, 1580; idem, 1590; Amsterdam, 1711. Hay también edición de Cracovia, 1820, y modernamente la incluída en el tomo I de las *Mediaeval Jew. Chron.* de Neubauer. La mayor parte de las antiguas contienen la versión latina de G. Génébrard.

La Fe Sublime lleva en el original árabe el título de: *Al-'akidah al-Rafiyah.* Hay dos versiones hebreas: una de Salomón ben Labi, y otra de Samuel Motot. S. Weil ha trasladado al alemán la de Labi. (Cf. M. Steinschneider: *Die hebr. Uebersetzungen,* etc., págs. 368-372.)

daísmo, que para Yehudá Ha-Leví eran, como hemos visto, de una importancia capital, no lo son tanto para Abendaud; reconociendo su valor, no les atribuye sino una representación secundaria, porque, á su juicio, deben colocarse en primer término las buenas obras, y los preceptos morales son superiores á los ceremoniales. Clasifica en cinco órdenes los deberes religiosos del creyente:

A) Creencia en Dios y prácticas fundamentales consiguientes (el Sábado, la oración, etc.).

B) Deberes de amor y justicia para con el prójimo.

C) Deberes familiares y domésticos.

D) Deberes respecto al Estado y á sus miembros.

E) Obligaciones rituales.

Como todos los eclécticos, Abendaud no satisfizo á ninguna de las dos partes que intentó conciliar. Sin embargo, Abendaud es quizás el predecesor más directo de Maimónides, quien, sin duda, conoció las obras del primero. Sus aficiones aristotélicas le mueven á condenar las doctrinas de Abengabirol, y á defender, citando á Saadyah, los derechos de la razón. Pero, lo mismo que Abengabirol, se encuentra muy apurado para conciliar la doctrina aristotélica sobre la eternidad de la materia con el dogma judío de la creación, representándose á esta última por una serie de actos productores. Dios, para Abendaud, es el primer motor, y, en cuanto tal, incorpóreo y uno; sólo tiene atributos negativos, y de él únicamente sabemos: que existe, y que su esencia es incomprensible. El profeta (al cual relaciona con el Intelecto activo) es un intermediario entre Dios y el hombre. Al principio subjetivo del libre albedrío, responde el objetivo de la *posibilidad*. El mal carece de existencia positiva; y los defectos que observamos en el orden del mundo, proceden de que miramos las cosas aisladamente y sin reparar en la finalidad del conjunto. Tal es la escueta síntesis de su doctrina.

Abraham ben Meir Abenesra de Toledo (1092?-28 ene-

ro 1167) (1) es uno de los pensadores más extraños que produjo la raza judía en España. Su vida ofrece abundante material para una interesante novela, porque, como Cyrano de Bergérac, él fué

«Filósofo y rimador,
y espadachín y dramático,
y físico y matemático,
y músico é inventor.»

Tuvo además la peregrina cualidad de ser una contradicción viviente: atacó á los karaítas, y fué, no obstante, partidario suyo; profesó el dogma, y, sin embargo, le interpretó á veces á su arbitrio; fué científico y astrólogo, racionalista y místico. Dondequiera que llegó, le escucharon numerosos discípulos, y, no obstante, su propio hijo Isaac se convirtió al islamismo. Sus versos suelen ser fríos y faltos de inspiración; pero sus epigramas son extraordinariamente ingeniosos, agudos, y á veces de una mordacidad terrible. Fué amigo de Moisés Abenesra (2) (1070?-1138?) y de Yehudá Ha-Leví, y desde su juventud se distinguió por lo extremado de su erudición y por su amor á las disciplinas matemáticas. Aún se conserva la respuesta que dió en 1133 á una consulta astronómica de David de Narbona.

Nunca disfrutó de posición desahogada, por lo cual llevó constantemente la errante vida de un bohemio. «Hago cuanto puedo—decía—para adquirir algunos bienes; pero los astros me son contrarios. Seguro estoy de que, si me

---

(1) Vid.: *Abraham ibn Esra: Diwan m. seiner Allegorie Hai ben Mekiz. Z. ersten Male aus der einzigen Handschrift mit Anmerkungen und theilw. deutscher Uebersetz.* von D. Kaufmann, herausgeg. von J. Egers; Berlin, 1886. L. Orschansky: *Abraham Ibn Esra als Philosoph. Zur Geschichte der Philosophie im XII. Jahrhundert;* 1900. Véanse asimismo las obras citadas en la nota tercera de la página 191 de este tomo.

(2) Cf. T. Lewenstein: *Prolegomena zu Moses ibn Esra.* I. Halle. 1893.—M. Schreiner: *Le Kitâb al-mouhâdara wa-l-moudhâkara de Moïse ben Ezra et ses sources;* Paris, 1892. (Extr.) Véanse también las obras citadas anteriormente, en la nota de la página 189.

dedicase á vender sudarios, acabaría por no morirse nadie; y si vendiese cirios, el sol no se pondría jamás!»

Así, hubo de salir de Toledo en dirección á Roma el año 1139. Estuvo en Africa y en Palestina, llegó hasta Babilonia, vivió algún tiempo en Bagdad, y aun se dice que, habiendo sido apresado, le llevaron á la India, en donde sólo comió pan ázimo. De vuelta de Oriente, fué á Roma en 1140, en ocasión en que el pueblo, soliviantado por el famoso Arnaldo de Brescia, había proclamado la república. En Roma, siendo ya de edad de cuarenta y ocho años, compuso sus primeras obras exegéticas, tradujo del árabe al hebreo los trabajos gramaticales de Chayudj, y escribió una gramática hebrea rotulada *Moznayim* (La Balanza) (1), cuya introducción histórica es de singular mérito, aunque la obra en sí misma sea confusa y mediocre. De Roma fué á Salerno, donde no obtuvo una gran acogida, y donde se divirtió en poner como un guiñapo á un pobre talmudista griego (Rabbí Isaac ben Melkisedek de Siponte) que allí privaba. En el verano de 1145 estaba ya en Mantua, donde publicó un nuevo trabajo gramatical *(Zahot)* (2), mejor aún que el precedente. Después marchó á Lucca, donde moró algún tiempo, teniendo bastantes discípulos, y componiendo allí libros sobre el empleo del astrolabio y sobre astrología, además de unas tablas para cálculos cosmográficos. Luego de sanar de una grave enfermedad, hizo voto de ocuparse en comentarios bíblicos, que habían de ser los que mayor fama le dieran entre sus correligionarios. En Lucca comentó el Pentateuco (1152-1155) é Isaías (1154-1155), y escribió dos nuevos opúsculos filológicos: el *Sepher Yesod* (3) y el *Sephat Yeter* (4). Estuvo en Verona por los años de 1146

(1) En 1148 la incluyó Judah Hadassi en su *Eshkol ha-Kofer* (primera edición, 1546). Tradújola en hebreo Hayyuj (edición Onken, 1844).

(2) Primera edición, 1546.

(3) Todavía inédito, que sepamos.

(4) Está escrito en defensa de Saadyah Gaon, contra las críticas de Du-

á 1147. En 1155 salió de Italia y se encaminó al sur de Francia, estableciéndose en Béziers, donde escribió su libro kabbalístico *Sepher ha-Shem* (Libro del Nombre), dedicándole á los talmudistas Isaac Yehudá y Abraham Abenhayim (edición Lippmann, 1834). De Béziers partió para Dreux (al norte de Francia), donde moró unos dos años, y donde compuso los comentarios á Daniel, á los Salmos y á los doce profetas menores. Cansado de Rodez, ocurriósele ir á Londres, y, en efecto, en esta ciudad se personó en 1158, y en ella escribió su tratado de filosofía religiosa rotulado *Yesod Mora* (1) y una apología del sábado. En 1160 estaba en Narbona, y poco después refundió sus comentarios al Pentateuco y redactó su última obra: el *Safah Berurah*, tratado de gramática hebrea (primera edición, 1830). Finalmente, regresó á España, muriendo en Calahorra el 28 de enero de 1167, cuando pensaba en continuar su viaje. Dícese que aun en sus últimos momentos permitióse hacer un macabro chiste, relacionando cierto texto bíblico con la fecha de aquel día.

La fama de Abenesra se funda principalmente en sus escritos exegéticos y astronómicos. En los primeros se muestra comentarista sagaz, penetrante y aun atrevido, habiendo por eso llegado á obtener sus Comentarios tanta boga entre los judíos como los del mismo Rashi. Graetz dice (2), refiriéndose á los comentarios al Pentateuco: «Son una verdadera obra de arte, en el fondo y en la forma. El estilo es conciso, fácil, ameno; las explicaciones, sanas, profundas y concienzudamente estudiadas. Su vasto saber, su experiencia, sus numerosos trabajos, le hacían admirablemente apto para explicar el libro de los libros y para des-

nasch Abenlabrat. Ha sido publicado por Bislichs en 1838, y por Lippmann en 1843.

(1) Le publicó, con comentario hebreo, S. G. Stern (Praga, 1833). La primera edición es de 1529.

(2) Obra citada, pág. 281.

embarazarle del andamiaje de absurdos de que le habían rodeado los prejuicios y la ignorancia.» No parece inclinado Abenesra á aceptar literalmente los milagros de la Biblia, y tiende, aunque con ciertas vacilaciones, á dar de ellos una explicación alegórica. También apunta la sospecha de que haya interpolaciones en los textos del Pentateuco y de Isaías.

En punto á filosofía, Abenesra parece inclinarse al neoplatonismo. No cree en una acción directa de Dios sobre las criaturas individuales, y se acoge á la doctrina de espíritus intermedios entre uno y otras.

Además de sus poesías (1) y de sus obras gramaticales y exegéticas (algunas de las cuales, como los Comentarios á Abdías, á Jonás y á Sofonías, fueron luego traducidas al latín), escribió Abenesra muchos otros libros, entre los cuales, el de *Los secretos de la Ley*, los de *La lógica* y *Las luces* y el titulado *Casa de las costumbres*, son de carácter filosófico-teológico. A las Matemáticas, Astrología y Astronomía responden los *Del quebrado* y *Del valor de los números*, el *De las suertes*, el *De las razones astrológicas*, el *De los nacimientos*, el *Del mundo* y la *Puerta de los cielos* (2).

(1) Cf. la edición del *Divan* publicada por Jacob Egers en Berlín en 1886, con arreglo al único manuscrito que se conoce, y la nueva edición de las versiones de Rosin, por David Kahana (Warsaw, 1894; dos volúmenes).

(2) Gran número de códices de estas obras se conservan en la Biblioteca Vaticana y en la Nacional de París.

Los tratados astrológicos fueron traducidos al latín por Pedro Paduano en 1293. (Vid. el manuscrito latino 7.438 de la Biblioteca Nacional de París.)

Cítanse además, entre los trabajos matemáticos, astronómicos y astrológicos de Abenesra: el *Sefer ha-Mispar*, ó *Yesod Mispar*, obra aritmética; *Luhot*, tablas astronómicas; *Keli ha-Nehoshet*, sobre el astrolabio (edición Edelmann, 1845); *Shalosh She'elot*, respuesta á las preguntas cronológicas de David Narboni (edición Steinschneider, 1847); y la traducción de dos obras del astrónomo Meshallah: *She'elot* y *Kadrut*, la segunda de las cuales ha sido publicada por Grossberg en apéndice al Comentario al *Yezirah* por Dunash Abentamim (Londres, 1902).

Escribió también Abenesra un poemita en hebreo sobre el *Juego del ajedrez*, que J. Amador de los Ríos (*Estudios*, etc., págs. 261 y 262) dice estar

Como *astrólogo* llegó á tener Abenesra especialísima nombradía, y cuantos en esa investigación se ocuparon más

compuesto en metros de arte mayor (¡¡...!!). Rodríguez de Castro (I, 183-188) le traduce íntegro en su *Biblioteca*. J. Amador de los Ríos, que censura la versión de éste, da la siguiente de los primeros versos:

«En cántico entono batalla ordenada,
de tiempos remotos antigua inventada.
Prudentes y sabios hombres la ordenaron,
y en órdenes ocho su marcha trazaron.
El orden en todo: que, en ellos, dispuestos
se ven en la tabla, guardando sus puestos,
con ocho distintas cuadradas secciones,
en dos campamentos osados varones.
Sus fuertes reales los reyes colocan
y á guerra segura sus faces provocan;
y á veces continuo se ven caminando,
y firmes animan á veces su bando;
mas en sus contiendas no sacan espadas,
pues son lides de ellos lides figuradas».

Este poemita fué traducido al latín por Thomas Hyde, y publicado con el texto hebreo en Oxford en 1694.

Rodríguez de Castro cita, bastante imperfectamente, las siguientes obras y ediciones de Abenesra (I, págs. 21 y siguientes):

A) Pirus Hal Col Heserim Vearbah (Comentario á todos los veinticuatro). Es el Comentario á los libros del Viejo Testamento. Fué traducido al latín por Conrado Pellicano, juntamente con las correcciones que el mismo Abenesra hizo de la paráfrasis arábiga de Saadyah. Se conservaba un códice de esa versión, escrito en 1474, en el Colegio de los Neófitos de Roma. El texto hebreo fué dado á luz por Daniel Bomberg en Venecia, el año 1526, con el título *Seder Holam* (Orden del Mundo).

Del Comentario al Pentateuco *(Sefer ha-Yashar)* hay edición napolitana de 1488 (primera edición), corregida por el judío español R. Moseh ben Schem Tob.

Los Comentarios á Abdías, Jonás y Sofonías fueron traducidos al latín por Arnaldo Pontaco, é impresos en París (1559) y Utrecht (1657). El Comentario á Joel fué dado á luz en París (1563) y Utrecht (1656). El Comentario á Oseas se publicó en París (1556), donde también se imprimió en 1570 el Comentario al Cantar de los Cantares, con la versión latina de Gilberto Genebrardo. Hay edición constantinopolitana, sin nota de año ni de imprenta, de los Comentarios al Cantar de los Cantares, á Ruth, á las Lamentaciones, al Eclesiastés y á Ester.

En la Biblioteca del Escorial (estante V, 5, 13) se conserva un códice en folio que contiene el texto (con los comentarios de Abenesra, de R. Salomón y de R. Quimchi) del Cantar de los Cantares, de Ruth, del Eclesiastés, de Ester y de Job.

B) Sepher Sodoth Ha-Torah (Libro de los Secretos de la Ley). Hay códices en la Vaticana y en Leyden.

C) Iggeret Ha-Shabat (Carta del Sábado), escrita en 1158. Hay ediciones

tarde, por ejemplo, Juan Pico de la Mirándola, le mencionan con singular respeto.

---

de Francfort, 1691, y Amsterdam, 1709. (Vid. la edición Luzzatto, en el *Kerem Hemed,* IV, 158 y siguientes.)

D) Chai ben Meqiz (Viva el hijo que resucitó), donde trata del alma y de sus premios y castigos.

E) Sir Hal Ha-Nephesh (Cántico del alma).

F) Hal Malcuth Ha-Samaim (Del reino de los cielos), donde trata de la vida eterna.

G) Sepher Ha-Shem (Libro del Nombre).

H) Yesod Mora (Fundamento del temor). Hay ediciones de Constantinopla, 1530, y Venecia, 1566.

I) Sod Hatthemunath Ha-Othiyoth (Misterio de la forma de las letras).

J) Chidah hal Othiyoth Ahevi (Enigma de las letras אהוי). Impreso con las ediciones de la Biblia hebraica de Bomberg y Buxtorfio, y traducido al latín por R. David Cohen de Lara (Leyden, 1658; dos ediciones, una con el texto hebreo solamente).

K) Mosene Ha-Lason (Pesos de la lengua); gramática hebrea, impresa con la de R. Moseh Quimchi en Venecia, 1646.

L) Saphah Berurah (Labio puro), que trata de las letras serviles.

Ll) Sephath Yether (Labio excelente).

M) Pardes Chocmah (Paraíso de la sabiduría).

N) Tsechuth Ha-Lason (Elegancia de la lengua); impreso en Venecia en 1546. Trata del estilo.

Ñ) Hormath Ha-Mesimah (Astucia del pensamiento), donde se ocupa en la pronunciación de las letras.

O) Beth Middoth (Casa de las costumbres); obra de filosofía moral.

P) Sepher Higgaion (Libro de la Lógica).

Q) Sepher Ha-Maoroth (Libro de las luces), donde trata de los días críticos. Hay versión latina, impresa en Lyon, 1496, y en Roma, 1544.

R) Sepher Hatthasbureth (Libro del quebrado).

RR) Sepher Ha-Ehad (Libro de uno solo); trata del valor de los números, de 1 á 10. (Edición Pinsker y Goldhart; Odessa, 1867.)

S) Sahar Ha-Samaim (Puerta de los Cielos); tratado de astronomía.

T) Sepher Goraloth (Libro de las suertes); obra de astrología judiciaria.

U) Sepher Meastagenuth (Libro de la astrología). Hay versión catalana, con el título de: *Libre dels juhins* (?) *de les estelles,* y de ella se conservan dos códices del siglo XV en la Biblioteca Escurialense (estante j, número 19). Divídese en seis libros.

V) Calendario Hebreo (edición Halberstam, 1874).

W) Oraciones; insertas en el *Machsor Español* (Venecia, 1656).

El comentario de Abenesra á los preceptos del Decálogo, con la versión latina de Sebastián Munster, figura entre los tratados que componen la colección: *Josephus de Bello Judaico,* impresa en Basilea en 1559.

Abraham ibn Esra: Jesod Mora; Grundlage der Gottesverehrung oder

Pero la obra titulada *Sepher ha-Shem*, ó *Libro del Nombre*, merece especial recordación por la influencia poderosa

---

Untersuchungen ueber das mosaische Gesetz und die Grundprinzipien der israelitischen Religion; hebraeischer Text, nebst paraphrastischer Verdeustschung von M. Creizenach; Frankfurt a. M., 1840.

Abraham ibn Esra: *Commentar über Exodus* (en hebreo); Praga, 1840.

Idem id. et Aben Yehia (12 s.): *Délices royales, ou le Jeu des Echecs; son histoire, ses règles et sa valeur morale.* Texte hébreu et traduction par Léon Hollaenderski; Paris, 1864.

Idem id.: *Sepher ha-Echad, liber de novem numeris cardinal.* Cum Simchae Pinsker interpret. ed. ill. M. A. Goldhardt; Odessae, 1867.

W. Bacher: *Abraham ibn Ezras. Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar;* Viena, 1876.

M. Steinschneider: *Abraham ibn Ezra* (en *Zeitschrift für Mathematik und Physik,* XXV. Supl., págs 28, 59).

M. Friedländer: *Essays on the Writings of Ibn Ezra;* London, 1877.

Idem id.: *Commentary on the book of Proverbs;* ed. by S. R. Driver; Oxford, Clarendon Press, 1880. (Este Comentario no es de Abenesra.)

W. Bacher: *A. ibn Ezra als Grammatiker;* Strasbourg, 1882.

Idem id.: *Reime und Gedichte.* Hebraeisch und deutsch hrsg. von D. Rosin; Breslau, 1885 94.

Idem id.: *Gottesdienstl. Poesie.* Hrsg. von D. Rosin; Breslau, 1894.

Idem id.: *Varianten zu Abraham ibn Ezra's Pentateuchcommentar, aus dem Cod. in Cambridge, n.º 46;* Strasburg, 1894.

K. Albrecht: *Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra* (Leipzig, 1903; en la *Zeitschr. d. D. M. G.).*

Ludwig Levy: *Reconstruction des Commentars Ibn Ezra's zu den Ersten Propheten;* Berlin, 1903.

Y el artículo *Ibn Ezra (Abraham ben Meïr)* de la *Jewish Encyclopedia.*

Los Comentarios al *Cantar* de Salomón, á Ester, á Daniel y á Isaias han sido publicados, respectivamente, por Mathews (1874), Zedner (1850), Mathews (1877) y Friedländer (con versión inglesa, 1874). El mismo Friedländer ha publicado el principio de un segundo comentario al Génesis *(Essays,* 1877).

Las obras gramaticales de Abenesra: *Sepher Hatzachith* (Liber Puritatis), *Sepher Moznayim* (Liber Bilancis) y *Sephat Yeter* (Labium Excellentiae) constan en el códice hebreo 5.460 de la Biblioteca Nacional de Madrid. La versión hebrea es de Salomón bar Joseph ben Job, español de *Batrith,* y lleva fecha de 5024 (1264).—En el códice 5.463 de la misma Biblioteca existe el *Sepher Arugath Hanierima* (Area Cogitationis), tratado filosófico de Abenesra.

En la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central (Madrid) se conserva un códice de 2?6 hojas útiles de papel, y algunas intercaladas de pergamino, del *Perusch* ó Exposición del Génesis y del Éxodo, por Abraham Abenesra. (Cons. el *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado...,* redactado por D. José Villa-Amil y Castro; parte I; Madrid, 1878; pág. 3.)

que hubo de ejercer en el desenvolvimiento de la Kábbala, hasta el punto de que Karppe escribe, refiriéndose á ella, que Abenesra «es el pensador judío que contribuyó más á desenvolver el misticismo de los números y de las letras, misticismo que ocupa un lugar importante en la Kábbala teórica, y que constituye casi toda la Kábbala práctica».

El objeto del *Sepher ha-Shem* es estudiar los misterios del nombre divino, del inefable tetragrammaton: *Jhvh*. Para Abenesra, este nombre se distingue de los demás aplicados á Dios, en que indica su esencia, mientras que los otros son simplemente cualificativos. En cuanto nombre de esencia, no admite plural ni artículo, y no puede derivarse de un verbo. No debe ser pronunciado por los profanos, y por eso no tiene vocal. En él, la segunda y cuarta letras *(he)* son iguales; pero como todas tienen una significación transcendental, no es posible que la igualdad sea absoluta. Por eso la segunda debe ser representada por una letra quiescente como ella y que indique la misma vocal. Esta letra es *alef*. Así tenemos: *alef*, *he*, *vau*, *yod*, cuyo valor numérico en el alfabeto hebraico es, respectivamente: 1, 5, 6, 10.

El número 1, dice Abenesra, razonando al modo pitagórico, no es en sí mismo un número, sino el principio de todos los números. Esto acontece precisamente con Dios: el Ser primero no es ningún ser en particular, pero es el principio de todos los seres y su esencia.

Al número 1 corresponde el 10, que termina la serie de las unidades, y que, á su vez, es la unidad en la serie de las decenas. El *yod* (י) tiene la forma de un semicírculo, porque comprende á todas las unidades simples; y se deriva de la raíz *todoth*, que significa: *unión*, *harmonía*, porque, en efecto, el *yod* es la unión ó suma, en cuanto 10, de los cuatro primeros números.

Diez son las esferas, diez también las categorías, y de ellas hay una, la οὐσία ó substancia, de la cual las nueve

restantes son accidentes. Por eso la primera palabra del Decálogo es: «Yo soy *Jhvh*»; es decir: «Yo soy la substancia.»

Los cuatro números del tetragramma ofrecen otra particularidad: sus cuadrados son análogos á los mismos números: así, $1^2 = 1$; $10^2 = 100$, número que reproduce la decena, como los cuadrados de 5 (25) y de 6 (36) reproducen el 5 y el 6. Son, pues, estos números «redondos», es decir, símbolos del círculo, que representa la unidad y perfección divinas, porque cualquier producto les reproduce siempre.

La letra *he* (ה) se compone de dos partes distintas, para indicar los dos contrarios (substancia y accidente). El *vau* (ו) tiene el valor de $2 \times 6 = 12$, porque es la sexta letra del alfabeto. El 6 es un número «cúbico igual», según Abenesra; es decir, es el producto de tres números ($2 \times 2 \times 2$), y, además, es la suma de números iguales ($3 + 3 = 6$; $2 + 2 + 2 = 6$) (1).

Compuesto el tetragramma de tres letras diferentes, simboliza las tres dimensiones de los cuerpos: longitud, latitud y profundidad. El *vau*, por su parte, equivaliendo al número 6, recuerda las seis caras del cuerpo. Pero, además, el tetragramma contiene tres letras distintas, para indicar que desde el 3 los números cambian de aspecto, porque desde el 3 el producto del número por sí mismo es mayor que la suma del número por otro igual ($3 \times 3 = 9$; $3 + 3 = 6$), lo cual no acontece con los inferiores al 3 ($2 \times 2 = 4$; $2 + 2 = 4$).

(1) Karppe *(op. cit.*, pág. 197) cree que el calificativo de *igual*, dado por Abenesra al 6, equivale á decir que la suma de los factores de dicho número es igual á su producto ($1 + 2 + 3 = 1 \times 2 \times 3$). Creemos que el sentido es el que expresamos en el texto. Por eso dice también Abenesra que si se añade el doble de 6 (12) á sus factores, se obtiene otro número cúbico *igual*. En efecto:

$$12 + (6 + 4 + 3 + 2 + 1 = 16)\ 16 = 28.$$

Ahora bien:

$$28 = 1 \times 4 \times 7,$$

y

$$28 = 7 + 7 + 7 + 7.$$

Si multiplicamos la primera letra por sí misma, y después por todas las demás, tendremos:

$$\begin{array}{r} 10 \times 10 = 100 \\ 10 \times 5 = 50 \\ 10 \times 6 = 60 \\ 10 \times 5 = 50 \\ \hline 260 \end{array}$$

Si procedemos igualmente con la segunda letra, resultará:

$$\begin{array}{r} 5 \times 5 = 25 \\ 5 \times 6 = 30 \\ 5 \times 5 = 25 \\ \hline 80 \end{array}$$

O sea: $260 + 80 = 340$, que numéricamente corresponde á la palabra *shem* $(300 + 40) = 340$; lo cual demuestra la identidad entre *jhvh* (tetragramma) y *shem* = nombre.

Abenesra habla también del famoso cuadrado mágico ó *sello de Salomón*, al cual se atribuyeron misteriosas virtudes. En él se distribuyeron los nueve primeros números de tal suerte, que 5 (símbolo del Logos divino) ocupa el centro, y los números pares los cuatro ángulos:

6	7	2
1	5	9
8	3	4

La suma de estos números en cualquier dirección da el

total de 15, que es precisamente el valor numérico de *jh* (la mitad del tetragramma) (1).

Abenesra parece creer también que las esferas están habitadas diversamente, según la condición de cada una y su influencia sobre el sujeto: así, en Venus habitan esbeltas mujeres, que danzan al son de flautas y cítaras; en Mercurio, hombres sabios en las artes de pensar, hablar ó escribir; en Saturno, astutos y falaces; en la Luna, santos y píos; en Marte, guerreros y sanguinarios; en Júpiter, justos y pacificadores; en el Sol, héroes poderosos; en las estrellas fijas, pueblos grandes y fuertes que se persiguen sin alcanzarse nunca.

Así, los recuerdos pitagóricos se hermanaban con el neoplatonismo, para engendrar en último resultado el importante movimiento de la Kábbala, que representa uno de los mayores esfuerzos hechos por el hombre para romper el velo misterioso de la eterna Isis.

En sus Comentarios al *Exodo* (III, 15), Abenesra escribe: «Todo está en lo Uno en potencia, y lo Uno está en todo en acto.» Afirmaciones como éstas autorizan para suponer en Abenesra una tendencia marcadísima al panteísmo. Así lo debió de comprender el representante más genuino de este último, Espinosa, que, en el *Tratado teológico-políti-*

(1) Cf. B. Violle: *Traité complet des carrés magiques* (Dijon, 1837; dos volúmenes en 8.º).

Véanse también sobre este punto el interesantísimo trabajo de D. Rafael Urbano: *El regalo de los Dioses*, y el artículo: *El sello de Salomón,* de don Mario Roso de Luna, en la revista *Sophia* (octubre 1907), artículo reproducido en su notable libro: *Hacia la Gnosis* (Madrid, 1909).

El Sr. Urbano cree que el sello de Salomón es de origen indio, y que su verdadera forma es la figura exagonal. Suponiendo que ésta sea, en efecto, la figura, yo me inclinaría á atribuirla procedencia caldea. Las fórmulas y los amuletos mágicos tuvieron entre los caldeos excepcional importancia, y sabido es, además, cuánto sobresalió este pueblo por sus conocimientos matemáticos y astronómicos. Es un hecho significativo también que el *Sepher Yezirah,* uno de los más antiguos monumentos kabbalísticos, se atribuya á Abraham, cuyas relaciones con los caldeos son notorias. Pero la investigación de ese origen requeriría un estudio especial, que no podemos hacer aquí.

co (1670), cita con frecuencia los Comentarios al Pentateuco escritos por el aventurero y yocundo pensador toledano (1).

---

(1) Véanse: *Obras filosóficas de Spinoza, vertidas al castellano y precedidas de una Introducción,* por D. Emilio Reus y Bahamonde; Madrid, *Biblioteca Perojo.* (Sólo se publicó un tomo, que contiene el *Tratado teológico-político.*)

Espinosa cita á Abenesra, entre otros lugares, en los siguientes: capítulo II, § 40; VII, 64; VIII, 4, 5 y siguientes; VIII, 52; X, 17, 18 y 22; nota I al capítulo I, y nota XVI al capítulo IX. Dice que Abenesra no supo tan bien la lengua hebrea como R. Salomón Jaschi, y diputa por ligereza su opinión de que Jacob peregrinó ocho ó diez años entre la Mesopotamia y Betel; pero le califica (VIII, 4) de «varón de genio independiente y de erudición no vulgar», y adopta sus opiniones acerca de que no fué Moisés quien escribió el Pentateuco, sino otro que vivió mucho más tarde, y de que el libro de Job fué traducido de otra lengua á la hebrea.

También parece notarse la influencia de Abenesra en la opinión de Espinosa sobre los milagros. Entiende Espinosa (VI, 29) que el milagro, «sea contra la Naturaleza ó sobre la Naturaleza, es sólo un absurdo, y, por consiguiente, que no debe entenderse por milagro en las Sagradas Letras sino aquello que supera ó se cree que supera á la inteligencia humana».

12

Moisés ben Maimón *(Maimónides)* (1135-1204).—Su biografía.

Es innegable que el judaísmo, como religión, experimentaba una importante crisis durante el siglo XII. El contacto con los árabes, que habían dado á conocer las principales producciones de los grandes pensadores helénicos, y que habían sabido resucitar el fondo científico de las viejas civilizaciones babilónica y egipcia, despertó entre los judíos un espíritu de crítica que puso en tela de juicio, desde la interpretación tradicional, hasta la autenticidad misma de los sagrados libros.

Y en esto no fué el pueblo hebreo una excepción: lo mismo les había ocurrido á los musulmanes, y otro tanto les aconteció también á los cristianos. Pero el racionalismo musulmán fué ahogado en España por el fanatismo intransigente de los almohades, y en cuanto al cristianismo, supo hallar una tabla de salvación en lo que musulmanes y judíos encontraron igualmente vituperable: en el sistema escolástico, que demostró singular habilidad para concertar el aristotelismo con la Biblia, y cuya piadosa falsificación del pensamiento peripatético no fué puesta en claro hasta la época del Renacimiento, en que Aristóteles fué más exactamente conocido, determinando este conocimiento, con otras concausas, una nueva y más profunda crisis religio-

sa, merced á la cual la filosofía se emancipó para siempre de la servidumbre de cualquier teología dogmática.

La lucha entre rabbanitas y karaítas llegó, como hemos visto, á adquirir las proporciones de un verdadero suceso político, en el cual los segundos acabaron por llevar la peor parte. Por otro lado, ni los motacálimes arábigos ni los judíos lograron imponerse á sus correligionarios; y si á esto se agregan las persecuciones religiosas, se comprenderá que la situación del pueblo israelita, siempre intranquilo respecto de su seguridad personal, tanto entre musulmanes como entre cristianos, era harto precaria, y que su espíritu debió de sufrir terribles amarguras, á pesar de los alientos que procuraban darle poetas, filósofos y místicos. Su pensamiento, como su persona, no osaba mostrarse al aire libre; y no siendo aún los tiempos propicios para que un Espinosa formulara públicamente las bases de la libertad filosófica, recurrió al expediente de desahogar sus aspiraciones en ocultos cenáculos, donde las fórmulas externas y el aparato de misterio velaban á los ojos del profano la interna dirección de las ideas.

En medio de esta situación angustiosa vino al mundo un varón venerable, tanto por su saber como por sus virtudes, á quien todavía la Sinagoga acata como una autoridad, y que no sin fundamento ha sido calificado de *Santo Tomás del judaísmo*. Me refiero á Moisés ben Maimón, conocido entre los árabes con el nombre de Abuimram Musa ben Maimun ben Abdallah, y entre los cristianos con el de MAIMÓNIDES.

Nació en Córdoba, el 14 de Nissan (30 de marzo) del año 1135 (1). Su padre, matemático, astrónomo y talmu-

(1) A las tres de la tarde, según R. Abraham Zacuto en su crónica *Juhasin*.

Véanse acerca de Maimónides, entre otros estudios que iremos mencionando más adelante:

Las *Bibliothecas* de Bartholocci, Wolf, Casiri, Rodríguez de Castro y Rossi,

dista distinguido, discípulo de Abenmigasch y miembro (Dayyân = Juez) de la Academia rabbínica cordobesa, había escrito un *Comentario sobre el compendio astronómico de Alfarghâni,* y cuidó esmeradamente de la educación de su hijo. Este, no solamente asistió á los colegios judíos,

---

y la *Jewish Encyclopedia.*—El *Praefatio ad lectorem* que precede á la traduccion latina del *Doctor perplexorum,* hecha por Juan Buxtorf, hijo, y publicada en Basilea el año 1629. —S. Munk: *Notice sur Joseph ben-Iehouda* (en el *Journal Asiatique* de julio, 1842), y los *Mélanges* del mismo autor.—Ad. Franck: articulo *Maimonide,* en el *Dictionnaire des sciences philosophiques* (segunda edición; Paris, 1875), y los artículos del mismo autor sobre la *Guía,* en el libro *Philosophie et Réligion* (Paris, 1867).—Emile Saisset: *Précurseurs et disciples de Descartes* (Paris, Didier et C.ie, 1862; págs. 271 y siguientes; habla extensamente acerca de las relaciones entre los sistemas de Maimónides y de Espinosa).—Los citados libros de M. Steinschneider.—Graetz (obra citada, págs. 322 y siguientes, donde trata con cierta extensión de la vida y escritos de Maimónides).—M. Friedländer: Preliminares de su versión inglesa de *The Guide for the Perplexed.*—Simon Falkenheim: *Die Ethik des Maimonides;* Könisberg, 1832.—Peter Beer: *Leben und Wirchen des Moses ben Maimon;* Prag, 1834.—L. Philippsohn: *Die Philosophie des Maimonides;* Predigt und Schul-Magazin, I, xviij; Magdeburg, 1834.—Bukofzer: *Maimonides im Kampf mit seinen neuesten Biographen P. Beer;* Berlín, 1844.—S. Scheyer: *Das psychologische System des Maimonides;* Frankfurt a. M., 1845.—A. Baruch: *Two Lectures on the Life and Writings of Maimonides;* London, 1847.—M. Joel: *Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon;* Breslau, 1859 (Programmschrift des jüd. theolog. Seminars).—Idem idem: *Albertus Magnus und sein Verhältniss zu Mos. Maimonides*; Breslau, 1863.—A. Geiger: *Das Judenthum und seine Geschichte;* Breslau, 1865. Zehnte Vorlesung: *Aben Ezra und Maimonides.*—Ad. Jaraczewsky: artículo sobre la ética de Maimónides, en la *Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik* (N. F., tomo XLVI; Halle, 1865; págs. 5 y 24). — S. Rubin: *Spinoza und Maimonides, ein Psychologisch-Philosophisches Antitheton;* Wien, 1868.—Schwal: *La philosophie de Maimonide;* Paris, sin fecha.—M. Eisler: *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters.* Abtheil. II, *Moses Maimonides;* Wien, 1870.— D. Kaufmann: *Geschichte der Attributenlehre,* VII; Gotha, 1874 (traduce los capitulos L á LXIII de la primera parte del *Moreh*). D. Rosin: *Die Ethik des Maimonides;* Breslau, 1876.—J. H. Weifs: *Biographien berühmter jüdischer Gelehrten des Mittelalters;* I Heft: *Rabbi Moses ben Maimon;* Wien, 1881.—S Weifs: *Philo von Alex. und Mos. Maim.* (Inaug. Diss.); Halle, 1884.—M. Guttmann: *Das religions-philos. System der Mutakallimûn n. d. Berichte d. Maimonides;* 1885.—Isaac Münz: *Die Religionsphilosophie des M. und ihr Einfluss;* Berlin, 1887.—L. Bardowicz: *Die rationale Schriftauslegung des Maimonides und d. dabei in Betracht komm. philosoph. Anschauungen dess.;* 1893. —J. Finkelscherer: *Mose Mai-*

sino también á las escuelas árabes, donde tuvo por condiscípulo á un hijo del célebre astrónomo Geber (Djaber ben Aflah de Sevilla), y por maestro á un discípulo del filósofo Avempace (Abenbadja) (1). La invasión de los almohades (1148) obligó á su familia á huir de Córdoba cuando

---

mûnis Stellung zur Aberglauben und zur Mystik; Breslau, 1894.—Ph. Goldberger: *Die Allegorie in ihrer exeget. Anwendung bei Maimonides;* 1894.—W. Bacher: *Die Bibelexegese Moses Maimûni (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule zu Buda-Pest;* 1896).—David Yellin & Israel Abrahams: *Maimonides;* Philadelphia, 1903.—W. Mischel: *Die Erkenntnistheorie M.;* 1903.—*Moisés-Ben-Maimón (Maimónides).* Tesis presentada al Claustro de Doctores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central..., por D. Andrés Caravaca Millán, presbítero; Madrid, 1903 (59 páginas en 4.°).

La obra más moderna y extensa que conozco acerca de Maimónides es la siguiente:

Moises ben Maimon; sein Leben, seine Werke und sein Einfluss, herausgegeben von W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen und J. Guttmann; 1908.—El tomo I (VIII + 495 páginas en 4.°), único que tengo á la vista, comprende:

Ph. Bloch: *Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim.*—H. Cohen: *Charakteristik der Ethik Maimunis.* - J. Guttmann: *Der Einfluss der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland.*—J. Pagel: *Maimuni als medizinischer Schriftsteller.*—B. Ziemlich: *Plan und Anlage des Mischne Thora.*—I. Elbogen: *Der Ritus im Mischne Thora.*—A. Schwarz: *Das Verhaeltniss Maimuni's zu den Gaonen.*—S. Eppenstein: *Beitraege zur Pentateuchexegese Maimuni's.*—I. Friedlaender: *Die arabische Sprache des Maimonides.*—Idem íd.: *Der Stil des Maimonides.*—M. Peritz: *Das Buch der Gesetze, nach seiner Anlage und seinem Inhalt untersucht.*—E. Rosenthal: *Die Kritik des maimonidischen «Buches der Gesetze» durch Nachmânides.*

En la *Jüdische Universal Bibliothek* (23 tomos en 16.°; Praga), donde, por cierto, figura una pequeña Historia de la Inquisición española, hay un tomito acerca de *Moises ben Maimon.*

Consúltese también:

Maim. Analekten aus s. Schriften, hebr. und deutsch, von D. Ottensoser; Fürth, 1848.

Acerca del léxico de Maimónides, véase: J. Friedländer: *Arabisch-deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides.* Ein Nachtrag zu den arabischen Lexicis; Frankfurt, 1902.

Al frente del artículo consagrado á Maimónides en *The Jewish Encyclopedia,* figura un supuesto retrato tradicional del pensador, con un autógrafo del mismo.

Por último, por lo que respecta al intrincado tema de las ediciones y traducciones de Maimónides, debe consultarse el inapreciable libro de M. Steinschneider: *Die hebraeischen Uebersetzungen,* etc., págs. 413 y siguientes.

(1) «Después aparecieron en Andalucía, en estos últimos tiempos, hombres

Maimónides tenía unos trece años, andando errante por los Estados musulmanes y aun por los cristianos, y residiendo algún tiempo en Almería. Las circunstancias obligaron á Maimónides, para salvar la vida, como á muchos de sus correligionarios, á practicar exteriormente durante bastantes años el culto islamítico, aun cuando en el interior seguía creyendo en la religión dé sus padres y á su estudio consagró tenazmente toda su vida. De todos modos, es un hecho éste bien singular, tratándose de uno de los más reputados representantes de la Sinagoga, y que demuestra cuán poco crédito merecen las conversiones forzosas, que sólo engendran el escepticismo ó la hipocresía, tan características de España á partir del régimen de que más adelante trataremos.

Por los años de 1159 ó 1160, Maimónides, acompañado de su padre, de su hermano David y de su hermana, emigró á Fez. Al poco tiempo partieron para Palestina, pasando graves peligros durante el viaje, y llegando á Akko (San Juan de Acre) el 3 de Sivan (16 de mayo) de 1165. Detuviéronse allí cinco meses, hicieron una peregrinación á Jerusalén, y marcharon luego á Egipto, estableciéndose primero en Ale-

---

muy versados en las matemáticas, que enseñaron, según los principios de Ptolomeo, que Venus y Marte están por encima del sol. Abenaflah de Sevilla, con cuyo hijo tuve amistad, compuso sobre ese punto un libro célebre; después *el excelente filósofo* Abubecr Abensayeg, uno de cuyos discípulos me dió lecciones, examinó esa cuestión, y dió ciertos argumentos (que hemos copiado de él), en virtud de los cuales hizo ver la inverisimilitud de que Venus y Mercurio estén por encima del sol.» *(Guia de los descarriados,* II, 9.)

Abumohámmed Djaber ben Aflah vivió en el siglo XII y escribió en árabe un resumen del *Almagesto,* que se conserva en El Escorial. La versión de Gerardo de Cremona: *Gebri filii Afla hispalensis de Astronomia libri IX,* se imprimió en Nuremberga en 1533.

Es fabuloso lo que León Africano *(De medicis et philosophis arabibus et hebraeis*, en el tomo XIII de la *Bibliotheca graeca* de Fabricio) y la crónica *Shalshelet ha-Kabbala* cuentan acerca de las relaciones de Maimónides con Avempace y Averroes. Maimónides tenía tres años cuando murió Avempace; y en cuanto á Averroes, no llegó á conocer sus escritos hasta muy tarde, por los años de 1191 ó 1192, según escribe á su discípulo Josef ben Yehudá.

jandría, y después en Fustât (Viejo Cairo), donde meses más tarde murió el padre de Maimónides, siendo tal ya la celebridad de éste, que recibió cartas de pésame de africanos y españoles.

Maimónides y su hermano David se dedicaron al comercio de piedras preciosas, sin que por esto abandonase el primero sus estudios y trabajos filosóficos. Pero muy pronto graves disgustos vinieron á amargar su tranquilidad. David pereció en el naufragio del navío que le transportaba á la India, y en el que iba la fortuna de ambos hermanos. Maimónides cayó gravemente enfermo, y, después de larga convalecencia, hubo de dedicarse al ejercicio de la medicina para subvenir á las necesidades de su familia y de la de su hermano. Al mismo tiempo daba conferencias públicas sobre materias filosóficas.

Habiendo fallecido su primera esposa, contrajo matrimonio con la hermana de Abulmaalé, personaje de la corte. Tuvo en lla un hijo, Abraham, que después siguió brillantemente sus pasos. Por esta época conoció también al que fué su discípulo predilecto: Josef ben Yehudá ben Aknin (en árabe, Abulhajjaj Yussuf ben Yahya ben Schamun Alsebti Almaghrebi), natural de Ceuta (1160? 1226).

El célebre Saladino, habiendo derrotado á los fatimitas, hízose dueño del Egipto. La nueva dominación favoreció notablemente á Maimónides: el visir de Saladino, Alfadel, hizo que el pensador judío figurase entre sus médicos de cámara; y aun cuenta Alkifti que el caballeresco adversario de aquél, Ricardo Corazón de León, quiso también, sin resultado, atraerse á Maimónides.

La fama de éste era ya considerable. Fué nombrado presidente del colegio rabbínico del Cairo; se le consultaba desde Palestina, Tyro y Egipto, y, á partir de 1175, sus dictámenes rabbínicos formaron jurisprudencia autoritaria. Todo ello acrecentó de tal suerte los trabajos de Maimónides, que habiendo sabido que Samuel Abentibbon, el traductor he-

breo de muchas de sus obras, quería ir á verle, le escribió en 10 de setiembre de 1199: «Diréte francamente que no te aconsejo que te expongas por causa mía á los peligros de este viaje, porque todo lo más que podrás conseguir será verme; pero en cuanto á obtener algún provecho para las ciencias ó para las artes, ó á tener conmigo aunque sólo sea una hora de conversación particular, de día ó de noche, no lo esperes. El número de mis ocupaciones es inmenso, como vas á comprender en seguida: ... Todos los días, muy temprano, voy al Cairo, y cuando nada me detiene allí, regreso á mi casa al mediodía. Una vez en casa, muerto de hambre, encuentro mi antesala llena de musulmanes y de israelitas, de personajes y de gente baja, de jueces y de recaudadores de contribuciones, de amigos y de enemigos, que esperan ávidamente el instante de mi llegada. Apenas he dejado el caballo y he tenido tiempo de lavarme las manos, según mi costumbre, cuando voy á saludar apresuradamente á todos mis huéspedes y á rogarles que tengan paciencia hasta después de mi comida; esto ocurre todos los días. Terminada la comida, comienzo á prestarles mis cuidados y á prescribirles remedios. Hay algunos á quienes todavía coge la noche en mi casa. Y muchas veces (Dios me es testigo) estoy así ocupado hasta muy tarde durante la noche, escuchando, hablando, dando consejos, ordenando recetas, hasta que me ocurre, en ocasiones, dormirme por exceso de cansancio, y quedar agotado hasta el extremo de perder el uso de la palabra.»

La misma celebridad de Maimónides suscitó contra él las persecuciones de la envidia. Hacia 1187 llegó á Egipto el teólogo y poeta árabe Abularab ben Moischa, que había conocido y protegido á Maimónides en Fez, cuando el último hacía externamente profesión de fe musulmana. Viéndole al frente de la sinagoga, acusóle de ser un relapso; pero la protección de Alfadel salvó á Maimónides, declarando que no podía acusarse de apostasía á una persona que aceptó á

la fuerza una religión y la abandonó cuando pudo. El mismo Alfadel nombró á Maimónides *Reis* ó *Naguid* (Jefe) de todas las comunidades egipcias.

El vanidoso jefe de la escuela de Bagdad, Samuel ben Alí, Mar-Zacarías de Alepo y Abraham ben David de Posquières persiguieron también á Maimónides en el terreno de la filosofía religiosa; pero sus censuras no tuvieron el buen suceso que esperaban, y la autoridad del pensador cordobés siguió en creciente importancia, fortificada por sus escritos.

Una grave enfermedad retuvo en el lecho por espacio de un año á Maimónides durante los últimos de su vida. Afortunadamente, el hijo y sucesor de Saladino, Almâlic Alafdhal, mantuvo al médico judío en el puesto que ocupaba cerca del sultán. Pero esta situación duró poco, porque el 20 de Tebet (13 de diciembre) de 1204, murió Maimónides, á los setenta años de edad, siendo universalmente llorado por israelitas y musulmanes. En Jerusalén se decretó un día de ayuno general, y toda la comunidad asistió á sus funerales. Su cadáver fué inhumado en Tiberíades, y sobre su sepulcro se puso un epitafio en el que se le elogiaba extraordinariamente, y que más tarde fué sustituído por otro, en el que se le calificó de *excomulgado* y de *hereje*.

Dejó un hijo, Abraham, que heredó su dignidad de *Naguid* y que se distinguió como médico y talmudista. Sus descendientes se sucedieron hasta el siglo XV (1).

(1) En la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central se conserva un antiguo códice hebreo de la Biblia, que, según cierta nota hebraica que en él consta, fué comprado en Toledo, el año 5040 (1280 de Cristo), por R. Isaac y R. Abraham, médicos é *hijos* de R. Maimónides. (Cons. el citado *Catálogo* de Villa-Amil, pág. 2.)

13

Obras de Maimónides.

Tratándose de una personalidad tan saliente y de un escritor tan fecundo como Maimónides, todo cuanto se diga es escaso, y sería necesaria una extensa monografía para exponer cumplidamente sus trabajos y doctrina. Nosotros hemos de limitarnos aquí á resumir la parte más interesante de sus escritos (1), y en especial del que lleva por título *Guía de los descarriados*, obra capital de Maimónides desde el punto de vista filosófico.

Las producciones de Maimónides pueden clasificarse en tres grandes grupos:

A) Teológicas.

B) Teológico filosóficas.

C) Científicas (referentes especialmente á la Medicina).

La clasificación dista bastante de ser perfecta, porque hasta los tiempos de Espinosa, la unión entre la Teología y la Filosofía fué tan íntima en los escritos judaicos, como la de lo que nosotros llamamos Derecho *canónico* y Derecho *civil* en los de los musulmanes; pero da una idea bastante aproximada de la índole de las obras, y esto basta para nuestro objeto.

---

(1) Véase la lista de estos escritos en Steinschneider: *Die arabische Literatur der Juden*, § 158.

A) Obras teológicas.

Entre ellas deben contarse: un opúsculo hebreo sobre el calendario judío, según las leyes astronómicas, titulado: *Cheschbon ha-Ibbur* (1) y escrito en 1158; una célebre carta arábiga sobre la apostasía *(Iggéret ha-Shemad)* (2), escrita entre 1160 y 1164, donde manifiesta que el hombre que peca por coacción, no es tan indigno ni culpable como el que cae por su propia voluntad; que es meritorio morir por la fe, pero que no se puede exigir ni aun aconsejar semejante sacrificio en nombre del judaísmo; y que el recitado de fórmulas vanas no constituye idolatría; el gran Comentario á la *Mischnah,* escrito en árabe, comenzado en España en 1158 y terminado en Egipto en 1168, con el título de *Siraj* (Dilucidación); el no menos celebrado código religioso: *Mischné-Torah,* compendio y aclaración de la *Mischnah,* terminado el 8 de Kislew (7 de noviembre) del año 1180, conocido también con el título de *Yadh hazaqah* (La Mano fuerte), y escrito en el idioma neo-hebraico de la *Mischnah;* una introducción á esta última obra, rotulada *Sepher ha Miswot* (Libro de los Preceptos) (3) en hebreo, y *Kitab Ascha-riya* (Libro de las leyes) en árabe, idioma en que fué escrito, donde admite la investigación libre de las Escrituras, aun en materia de preceptos positivos, siempre que no se contradiga la tradición talmúdica *clara* é *indiscutida;* y una colección de dictámenes talmúdicos (*Schaaloth uthes-chuboth*), consultada con singular veneración por los rabbinos.

«En los Comentarios de Maymónides—escribe García

(1) Impreso el texto hebreo en el *Dibré Hakamim* de Eliezer de Túnez (Metz, 1849) y en el *Kobez Teshubot Rambam* (Leipzig, 1859).

(2) Consta en el *Maimónides* de Geiger (Breslau, 1850) y en *Chemda guenuza* de Edelmann.

(3) Traducción de Samuel Abentibbon, impresa por vez primera en Constantinopla el año 1515 (Amsterdam, 1660; Venecia, 1672; Amsterdam, 1713: Lemberg, 1860).—Maimónides clasifica y enumera en esta obra los 613 preceptos tradicionales de la Ley.

הט לבי אל עדותיך ואל אל בצע

ספר אחד עשר

והוא ספר נזיקין

הלכותיו חמש וזהו סדורן

הלכות נזקי ממון הלכות גנבה הלכות גזלה ואבדה הלכות חובל ומזיק הלכות רוצח ושמירת נפש

הלכות נזקי ממון

יש בכללן ארבע מצות עשה וזהו פרטן א דין השור ב דין ההבער ג דין הבור ד דין ההבעירה

הלכות גנבה

יש בכללן שבע מצות ב מצות עשה וחמש מצות לא תעשה וזהו פרטן א שלא לגנוב ממון ב דין הגנב ג לצדק המאזנים עם המשקולות ד שלא לעשות עול במדות ובמשקולות ה שלא יהיה לאדם אבן ואבן איפה ואיפה אעפ שאינו לוקח ונותן בהן ו שלא יסיג גבול ז שלא לגנוב נפשות

הלכות גזלה ואבדה

יש בכללן שבע

MAIMÓNIDES: *Sobre los preceptos afirmativos de la Ley.*

(Manuscrito 5.473 de la Biblioteca Nacional de Madrid.—Portada.)

Blanco (1), copiando á Rodríguez de Castro— ... se echa de ver el manejo más asombroso de las Escrituras; y como si no se hubiera dedicado á otro estudio en toda su vida, le vemos emprender los *comentos*, no por la vía *cabalística* estravagante de otros rabinos, ni aun por el método *thalmúdico* ó doctrinal de casi todos los de su nación, no; sino casi como un verdadero *Caraita*, buscando la esplicación de la Ley en la Ley misma, y venciendo las dificultades de la letra con la misma letra que otros dejaran abandonada por esteril, ruda é impenetrable. Con tal motivo vemos la causa por que los *thalmudistas* franceses quemaron públicamente las obras del español Maymónides, teniéndole por hereje y como destructor del judaísmo: ya nos convencimos por nosotros mismos de que los *espositores* cristianos tomaron sus mejores doctrinas exegéticas de los rabinos más famosos, y que á veces lo que en ellos admiramos es una pobre rapsodia, una servil imitación de los *comentarios rabínicos*, de su doctrina, cotejo de pasages, ciencias, erudición y estudio de aquellos hombres que parece no hacían otra cosa ni ocupaban su alma en otro asunto que la Biblia.»

En la *Dilucidación* se propuso Maimónides simplificar y ordenar el ingente caos de la *Mischnah*, haciendo resaltar los principios permanentes é inmutables que encierra. Re-

---

(1) *Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea*, etc., tomo III, páginas 318-319.

Escribió además Maimónides:

Kitab al-Faraid. Hay traducciones hebreas de Moisés Abentibbon y de Salomón ben Josef ibn Ayyub. La versión de Abentibbon se imprimió en Italia y en Lisboa (1497). M. Peritz publicó parte del original, con versión alemana (Breslau, 1882). Ha dado á luz íntegro el texto árabe, con introducción y notas, Moisés Bloch (*Le livre des Préceptes;* Paris, 1888).

Makalah fi al-Tauhid; ensayo sobre la unidad de Dios. Traducido al hebreo por Isaac ben Nathan (siglo XIV).

Makalah fi al-Saadah; ensayo, en dos capítulos, sobre la felicidad. Publicado en hebreo, con el título de *Perakim be-Hazlahah,* en 1567.

En el códice 5.473 de la Biblioteca Nacional de Madrid (166 folios en pergamino de 180 × 135 milímetros, letra del siglo XV) se contiene el libro de Maimónides sobre los preceptos afirmativos de la ley mosaica.

duce á sus justos límites el valor de la tradición, haciendo notar que ésta no reside en toda la *Mischnah* (por eso el mismo Maimónides se aparta de ella en ocasiones), y que no debe darse completo crédito sino á la que no ofrece duda y no ha sido por nadie discutida. Insiste en el valor especial de la parte haggádica, y formula, sobre esas bases, algo así como un símbolo de la fe judaica, que puede expresarse del modo siguiente:

«Dios es eterno, único é inmaterial; ha creado el Universo; á él deben enderezarse nuestras oraciones; ha inspirado á todos los profetas; conoce todos nuestros pensamientos; premia á los buenos y castiga á los malos; enviará un Mesías que hará reinar la felicidad en la tierra; resucitará á los muertos. Moisés es el más grande de los profetas; ha recibido en el Sinaí la Ley, escrita y oral; esta Ley es inmutable.»

Hay en la *Dilucidación* una parte, la referente á las Sentencias de los Padres *(Pirké Abot)*, que puede considerarse como filosófica. En ella trata Maimónides de cuestiones psicológicas y éticas, como el libre albedrío y la inmortalidad del alma, y pone de manifiesto su constante deseo de armonizar la Ley con la doctrina aristotélica, porque, para el autor, si Moisés es el más grande de los profetas, Aristóteles es el más grande de los filósofos (1). Se ha dicho que Maimónides poseyó el griego; pero es casi seguro que su conocimiento de la filosofía peripatética se fundó en las obras de Avicena.

La Mano fuerte es algo así como una refundición del *Talmud*, según un método nuevo y sencillo. «Puede decirse resueltamente—dice Graetz (2)—que Maimónides ha creado un nuevo *Thalmud*. Sin duda ninguna, los elementos han

---

(1) «El príncipe de los filósofos» le llama en el capítulo V, parte I de la *Guía*.

(2) *Op. cit.*, pág. 357.

seguido siendo los mismos: conócese su origen, el momento de su producción, su distribución primitiva; pero la superior forma que el autor les ha dado, háceles aparecer bajo una luz nueva; toda superfluidad, toda amplificación ha desaparecido: sólo queda el fondo sencillo, claro y fácilmente comprensible.» El primer libro, titulado *Sepher ha-Madda* (Libro de la Ciencia), es un verdadero tratado filosófico, donde insiste en su sistema de conciliar el aristotelismo con la Biblia. Expone la existencia, unidad é inmaterialidad de Dios; dice que las inteligencias separadas son los *ángeles* de la Escritura; hace notar que el *Talmud* comprende, bajo el título de *Maassé Merkaba*, las noticias de un mundo superior, y bajo el de *Maassé Bereschit*, las del mundo de la materia; admite la resurrección de los cuerpos, pero sin insistir mucho en ello, y como por respeto á la Biblia y al *Talmud;* y en cuanto á la inmortalidad anímica, profesa una teoría que después hemos de encontrar en algunos pensadores musulmanes: el alma no es inmortal por su propia naturaleza: si, mediante una vida de perfección intelectual y moral, ha podido libertarse de las ataduras de la materia y se ha elevado hasta Dios y hasta el mundo de las inteligencias, merece la vida eterna y entrará en la esfera de estas últimas; pero el alma del pecador será aniquilada, y en esto consiste su castigo.

Resulta, pues, que Maimónides, dentro de su tendencia ecléctica, es un *protestante*, á su manera. «Tenemos ojos para ver», decía; y, en efecto, no se valió de los ajenos para interpretar la Biblia ni el *Talmud*, é intentó «hacer penetrar en el judaísmo haláquico el soplo del espíritu y de la ciencia», borrar los defectos del *Talmud*, y sustituir esta compilación por otra más racional y metódica. En este concepto se le ha calificado de «segundo Moisés», y en verdad que debe contársele entre los más grandes reformadores del judaísmo.

Por todo eso, el Código de Maimónides tuvo una acepta-

ción extraordinaria en Oriente y en Occidente. Refiriéndose á España, escribía un autor contemporáneo, Scheschet Benvenista, en carta á los sabios de Lunel: «Antes de la aparición de este libro, no había nadie que supiese formular los resultados de las largas y fastidiosas discusiones del *Talmud* y de Alfassi; el Código de Maimónides, con su estilo claro, su ordenación admirable, hizo la luz á los ojos de todos; la elevada moralidad que exhala la obra no hizo sino aumentar su prestigio: todos la estudiaban, la copiaban, se penetraban de ella; se aprendió á juzgar las cuestiones y á verificar las sentencias de los jueces, cosa desconocida hasta entonces.» Diez años después de su publicación, la obra de Maimónides era estudiada en todas las partes del mundo entonces conocido (1).

---

(1) Divídese la *Mischné-Torah* del siguiente modo:

PRIMERA PARTE.

Libro I. Titulado: *Sepher ha-Madda* (Libro de la Ciencia). Comprende estos *Halacoth* ó Tratados:

1. *Jesodi Ha-Torah* (Fundamentos de la Ley).—2. *Haddehoth* (Cánones de la Etica).—3. *Talmud Torah* (Declaración de la Ley).—4. *Habudah Zarah* (Ministerio de la segregación).—5. *Hathesubah* (De la Contrición).

Libro II. *Sepher Ahabah* (Libro del Amor):

1. *Qeriath Semah* (Lección del oido).—2. *Thephilah Uberacath Cohenim* (Oración y bendición de los sacerdotes).—3. *Thephilin Umezuzah* (Fajas y lámina).—4. *Haberacoth* (De las bendiciones).—5. *Sepher Torah* (Libro de la Ley).—6. *Hazizith* (Extremidad).—7. *Hamilath* (De la circuncisión).

Libro III. *Zemanim* (Tiempos):

1. *Sabath* (Sábado).—2. *Hirubin* (Mezclas).—3. *Iom Caphur* (Día purificado).—4. *Chatez Umazah* (Del pan con levadura ó sin ella).—5. *Suphar Sucah Veluleb* (De la Trompeta, Fiesta de los Tabernáculos y ramos de palmas).—6. *Thehagioth* (Ayunos).—7. *Megilah Vechanucah* (Volumen y Catecismo).—8. *Seqilim* (Siclos).—9. *Qadus Ha-Chodes* (Santidad de la renovación).

SEGUNDA PARTE.

Libro IV. *Nasim* (Mujeres):

1. *Ischoth* (Mujeres).—2. *Giroschim* (Repudios).—3. *Jebus Vecholizah* (Repudio y dimisión).—4. *Neharah Bethulah* (Doncella corrompida).—5. *Sotah* (La que declina).

Libro V. *Sepher Qedusah* (Libro de la Santidad):

1. *Asori Biah* (Del ayuntamiento prohibido, y del incesto, y de los proséli-

tos).—2. *Maaceloth Asoroth* (De los manjares vedados)—3. *Sechitah* (El zumo).

TERCERA PARTE.

Libro VI. Sepher Hapelah (Libro de la Separación):

1. *Sebuhoth* (Juramentos).—2. *Nazir* (Apartado).—3. *Harzin Vecharmim* (Estimaciones y corrupciones).

Libro VII. Zeraim (Semillas):

1. *Celaim* (Heterogéneas).—2. *Methanoth Henaiim* (Dones de los pobres).—3. *Tharomoth* (Primicias)—4. *Mehasaroth* (Diezmos primeros).—5. *Mahasar Seni Venatah Rebihi* (Diezmo segundo y sementera cuarta).-6. *Becorim Umethanoth Cehonah* (Primicias y dones del Sacerdocio).—7. *Sematah Vaiobel* (Año séptimo y jubileo).

Libro VIII. Sepher Habodah (Libro del Ministerio sagrado):

1. *Beth Habechirah* (Casa escogida ó Santuario).—2. *Celi Hameqodes Vehahobedim bo* (De los vasos del Templo y de los que servían en él).—3. *Biath Hameqodes* (De la entrada en el Templo).—4. *Asori Hameqodes* (De lo que no debía ofrecerse en el Templo).—5. *Mahaseh Ha-Qarbanoth* (De la oblación de los sacrificios).—6. *Thamidin Umosephin* (De los sacrificios obligatorios y de los voluntarios).—7. *Phesoli Hamoqodasim* (De los defectos ó vicios que pue. de haber en los sacrificios por parte de los oferentes).—8. *Habudath Iom Cepurim* (Ministerio del día de las Purificaciones).—9. *Mehilah* (Transgresión).

Libro IX. Sepher Ha-Qarbanoth (Libro de los Sacrificios):

1. *Qarban Pesah* (Sacrificio de la Pascua).—2. *Chagigah* (De los tres modos de ponerse en la presencia de Dios).—3. *Becoroth* (De los primogénitos).—4 *Segagith* (Del pecado por ignorancia).—5. *Mechoseri Capherah* (De los que necesitan purificarse).—6. *Themurah* (Conmutación de sacrificios).

Libro X. Sepher Tahoroth (Libro de las Expiaciones):

1. *Tamath Meth* (De la contaminación de los cadáveres).—2. *Parah Adomah* (Vaca roja).—3. *Tamath Zerahah* (De la contaminación de la lepra).—4. *Tamath Miscab Umoseb* (De los que manchan las camas y los asientos).—5. *Saar Aboth Hatemath* (De los principios generales de las contaminaciones).—6. *Tamath Ocelim* (De la contaminación de las comidas).—7. *Celim* (Vasos).—8. *Meqooth* (Baños ó Lavatorios).

Libro XI. Sepher Neziqim (Libro de los Daños):

1. *Nezeqe Memon* (Daños de las potencias).—2. *Genibah* (Hurto).—3. *Gezilah Veabidah* (Rapiña y pérdida).—4. *Chobal Umeziq* (Herida y daño inferidos á cualquier hombre).—5. *Rozach Usemirath Nephesh* (Homicidio, y la custodia del alma).

Libro XII. Sepher Qenin (Libro de Adquisiciones).

1. *Mecirah* (Venta).—2. *Zeciah Umethanah* (Adquisición y doración).—3. *Secanim* (Vecinos).—4. *Seluchin Vesophetin* (Nuncios y Jueces).—5. *Gabedim* (Siervos).

Libro XIII. Sepher Mispatim (Libro de los Juicios):

1. *Semiroth* (Arrendamientos).—2. *Sehelah Upaqedon* (Usura y depósito).—3. *Maloh Veloh* (El que presta y el prestatario).—4. *Tohan Venatahan* (Juez y reo).—5. *Nechaloth* (Herencias).

Libro XIV. Sepher Sophetim (Libro de los Jueces):

1. *Sanhedrin* (Senado supremo).—2. *Heduth* (Testigos).—3. *Memarim* (Rebeldes).—4. *Melacim Umelachmothehem* (Reyes, y guerras de ellos).

Ediciones de la Mischné-Torah (en hebreo):

A) La primera lleva este título:

R. Mosis Maimonidis Jad achazachà, seu Manus fortis. Soncini, an. CCL, Christi MCCCCXC.—En folio de 367 hojas á dos columnas, dividido en dos tomos.—Créese, sin embargo, que existe otra edición anterior, italiana, de 1480.

B) Idem id. Sin lugar ni año, pero probablemente del siglo XV, impresa «per manus typographorum Salomonis filii Judae et Obadiae filii Mosis». Cítala J. B. de Rossi en su disertación: *De Hebraicae Typographiae origine ac primitiis seu antiquis ac rarissimis Hebraicorum librorum editionibus seculi XV Disquisitio historico-critica;* Parmae, 1776.

C) Constantinopla. David & Samuel ben Machmias, 1509. Dos vols. en folio.

D) Venecia, Daniel Bomberg, 1522-1524. Dos volúmenes en folio, con los comentarios de R. Schem Tob ben Abraham y las notas de R. Abraham ben Dior.

E) Venecia, por los Bragadinos, 1550; con los comentarios de R. Meir Rottenburgense y las notas de R. Moseh Cohen.

F) Venecia, por Marco Antonio Justiniano, 1550; con los mismos comentarios y notas anteriores, y, además, las de R. Moseh Nachman.

G) Venecia, 1574 y 1576, con los comentarios de José Caro y las notas de Abraham ben Dior y de Levi ben Chabib, en cuatro tomos en folio (con el título de *Mischné tora, id est, repetitio legis).*

H) Amsterdam, por R. Imanuel ben Joseph Athias, 1702-3; en cuatro tomos en folio, con láminas.

La más moderna y mejor es de Leipzig, 1862. El tratado *Consagración de la Luna nueva,* comentado por R. Arje Low, se imprimió en Lublin, 1667; 4.°

Traducciones de la Mischné-Torah:

No hay ninguna general, pero sí existen parciales, cuya correspondencia con los libros y tratados de la obra indicaré, señalando con número romano el libro y con arábigo el tratado:

A) I, 1.—*Constitvtiones* | *de* | *fvndamentis* | *legis* | Rabbi Mosis F. Maiiemon. | Latinè redditae per | Guilielmum Vorstium C. F. | Additis quibusdam notulis, & Abravanelis | scripto, de Fidei Capite. | (Escudo del imp.) | Amstelodami, | Apud Guiliel. & Iohannem Blaev. | cIɔ Iɔ c XXXVIII (1638).—En 4.°; 148 páginas de texto + 8 de preliminares. Trae también el texto hebreo. Poseo ejemplar.—Hay reimpresiones de Amsterdam, 1658 y 1680, en 4.°, con el título de: *Mosis Maimonidis Theoremata de principiis iuris divini;* y otra de Leipzig, 1706, en la colección de J. J. Abichtio.

Existe también una traducción castellana, con este título:

Tratado de los Articulos de la Ley Divina, repartido en 10 articulos... Compuesto por... el señor Rab. Moseh de Egypto..., y de nuevo traduzido a pedimento del señor Eliau Uziel... á la vulgar Española por David de Yshac Cohen de Lara. Amsterdam, Gillis Joosten, 1652.—Va dedicado á Abraham Israel da Vega.

B) I, 2:

הלכות דעות | Sive | *Canones Ethici* | R. Moseh Meimonidis. | Hebraeo-

rum sapientissimi, | Ex Hebraeo in Latinum versi, uberioribusque Notis | illustrati à | Georgio Gentio, | Ad virum doctissimum praestantissimumque | Gerebrandvm Anslo. | *(Esc. del Imp.)* | Amstelodami, | Apud Ioh. & Cornelivm Blaev. | cIↃ IↃ c XXXX. (1640).

En 4.°; 160 páginas numeradas + 20 de preliminares y 3 de indice sin numerar. Trae el texto hebreo.

De la *Epistola* á Gerebrando Anslo:

«... hunc librum, *primum adolescentiae meae velut foetum*... Sed ne oratoriè hoc magis, quam verè, videar dixisse: utinam, vir magne, tantum hic lubentissimè velles, quantum gloriosissimè posses, & maximi Hebraeorum magistri Meimonidis aureum *De poenitentia* opus, quod doctissimè à te versum vidimus nuper apud te & mirati sumus, non iam premere amplius, sed promere, & publica luce, quâ dignissimum est. donare velles, nae totus orbis longé me infra laudum tuarum fastigium stetisse uno ore fateretur.»

Del *Praefatio ad lectorem:*

«Est autem in eo opere. quod יד חזקה Validae Manus titulo ornavit. hic tractatus secundus. Primus enim, *ut et Quartus versi* iamiam lucem vident; ille de Fundamentis legis à candidissimo iuvene Guilielmo Henr. Vorstio, *hic vero de Idololatria agens à doctissimo iuvene Dionysio Vossio b. m. elaboratus*... Quod ubi cognoscere licebit. reliqua de *Astronomia* & *Eleemosynis*, quae eiusdem autoris iam confecta habemus, in publicum emittere nunquam gravabimur.»

Hay reimpresión de Amsterdam, 1653; una traducción castellana, por David Yshac Cohèn de Lara, con el título de *Tratado de moralidad y regimiento de la vida* (Hamburgo, 1662); y otra alemana, por Gottlieb Gotleb (Augusta, 1681).

C) I, 3.—Traducido al latín por Roberto Clavering (Oxford, 1705; 4.°).

D) I, 4.—Traducido al latín *(De idololatria liber)* por Dionisio Vossio, é impreso con la *Theologia Gentilium* de Gerardo J. Vossio en Amsterdam, 1642 (4.°), en 1666 (4.°), en 1668 y en 1700 (folio).

E) I, 5.—Traducido al latín por un anónimo (Cambried, 1631; 4.°), por M. Juan Hilperto (Helmstad. 1631; 4.°), por Juan Ulmann (Strasburgo, 1705, 4.°; con el *Talmud Torah)* y por Roberto Clavering, cuya versión lleva este título:

Tractatus duo:

1.° De doctrina legis, sive educatione puerorum.

2.° De natura et ratione poenitentiae apud Hebraeos. Latinè reddidit notisque illustravit Roberto Clavering. Oxonii, e Theatro Sheldon, 1705.

Juan Clerc cita una versión inglesa, por Ralph Skinner. Hay dos traducciones castellanas: una de Dávid Cohen de Lara (nació en Hamburgo en 1602; murió en 1674), impresa en Leyden, 1660, en 4.°; y otra la que sigue:

Tratado de la Tesuvah ó Contricion, traduzida palabra por palabra de lengua Hebrayca en Español por el Doctor Semuel de Silva; Amsterdam, 5373 (1613).

F) II, 3 —Los capítulos VII, VIII, IX y X fueron traducidos al latín por Jacobo Enrique Van Baashuysen (Henao, 1705, y Francfort, 1708, en 4.°, con el título de *Observationes sacrae)*.

G) II, 5.—Traducido al latín y puesto en forma de diálogo por J. E. Van Baashuysen (Henao, 1705; Francfort, 1708; en 4.°).

H) II, 6.—Traducido al latín por Juan Enrique Majo, Hijo (Francfort, 1710; en 4.°).

I) II, 7.—Traducido al latín por Sebastián Schmidt (Strasburgo, 1661; 4.°), y dispuesto en forma de diálogo por Cristiano Walter (Reggio, 1705; 4.°).

J) III, 4.—Traducido al latín, juntamente con la ***Fiesta de la Expiación***, por Luis Compiègne de Veil (Paris, 1667; 8.°; y en el tomo VIII del ***Fasciculus opusculorum philologicorum***). El capítulo VIII del III, 4, fué traducido también al latín por Juan Buxtorfio, Hijo, é inserto en la VII de las Disertaciones de éste acerca de los ***Ritos de la antigua Cena Pascual***.

K) III, 6.—Traducido al latín por Juan Benito Carpzovio (Leipzig, 1662; 4.°), y por L. Compiègne de Veil (Paris, 1667; 8.°); y en el tomo VII del ***Fasciculus*** citado).

L) III, 8.—Los capítulos I y IV fueron traducidos al latín, y publicados por Enrique Benzelio en Upsala, 1692, 8.° Hay también versión latina de J. Esgèrs; Leyden, 1718 ***(Const. de siclis)***.

Ll) III. 9.—Traducido al latín por L. Compiègne de Veil (Paris, 1669; 8.°; Amsterdam, 1701; Iena, 1703; y con notas de Blas Ugolino en el tomo XVII del *Tesoro de las Antigüedades)*. Traducido al alemán por Ed. Mahler (Wien, 1889).

M) IV, 1.—Traducido al latín por L. Compiègne de Veil (Paris, 1673; 8.°).

N) IV, 2.—Traducido el primer capítulo al latín, y puesto en forma dialogada, por Juan Justo Sonneschmidt (1718; 4.°).

Ñ) V, 1.—Los capítulos XIII y XIV fueron traducidos al latín por Humfredo Prideaux (Oxford, 1679; 4.°).

O) V, 2.—Traducido al latín por Marcos Wöldike (Hafniae et Lipsiae, 1734: ***Tractatus de cibis vetitis)***.

P) VI, 1.—Traducido al latín por Juan Federico Mieg (Heidelberga, 1672; en 4.°) y por Justo Cristóbal Dithmar (Leyden, 1706; 4.°).

Q) VII, 1.—Traducidos al latín los tres primeros capítulos por Lorenzo Hellman (Upsala, 1713; 8.°), y los capítulos III y IV por Olao Magno Beronio (Upsala, 1714; 8.°).

R) VII, 2.—Traducido al latín por Humfredo Prideaux (Oxford, 1679; 4.°; los capítulos II y III los imprimió Daniel Lund en Stockolmo, 1705).

RR) VII, 6.—Traducido al latín ***(Constitutiones de Primitivis)*** por Juan Rodolfo Cramer (Leyden, 1702; 4.°), y los siete primeros capítulos por Gustavo Peringer Lillienblath (Upsala, 1694 y 1695; 8.°; Cramer cita una edición de 1675).

S) VII, 7.—Traducido al latín por José de Voisin (Paris, 1655, 8.°, con el libro: ***De iubilaeo secundum Hebraeorum et Christianorum doctrinam)***, por Juan Enrique Majo, Hijo (Francfort, 1702; 4.°), y por Mateo Beke (sólo los cuatro últimos capítulos; Leyden, 1708; con el título de ***Halachoth Jobel: Tratados del Jubileo)***.

T) VIII.—Todos los tratados del libro VIII fueron traducidos al latín por L. Compiègne de Veil (Paris, 1678; 4.°), y publicados también por Blas Ugolino en el tomo VIII de su *Tesoro*.

Cítanse otros escritos teológicos de Maimónides, cuya fecundidad literaria fué asombrosa; tanto, que Rabbí Gedalyah, su sobrino, en la *Cadena de la tradición*, dice que las obras de aquél son tantas, que no le alcanzaría el tiempo si quisiera referirlas todas (1).

U) IX.—Asimismo tradujo Compiègne estos tratados al latín (Londres, 1683; 4.°; Amsterdam, 1701; 4.°).

V) IX, 5.—Traducido al latín por Pedro Simón Aarho (Copenhague, 1711: 4.°).

W) X, 2.—Traducido al latín y comentado por Andrés Cristóbal Zeller (Amsterdam, 1711; 8.°), con el título de *R. Mosis Maimonidis Tractatus de Vacca Rufa.*

X) XIV, 1.—Traducido al latín por Enrique Houtingio (Amsterdam, 1695; 4.°; como adición al tratado: *Ros Hasanah* ó *Principio del año).*

Y) XIV, 4.—Traducido al latín por Melchor Leydecker (Rotterdam, 1699; 8.°; reimpreso en el tomo IX del *Fasciculus,* y sus ocho primeros capítulos en el tomo I de la *República de los Hebreos,* del mismo traductor). Humfredo Prideaux tradujo al latín los capítulos VIII, IX y X (Oxford, 1679; 4.°); y Gilberto Genebrardo los capítulos XI y XII (París, 1571; 8.°).

Véanse también:

The Main Principles of the creed and ethics of the Jews, exhibited in selections from the Yad Hachazakah, with a literal glossary; by H.-H. Bernard. Cambridge, 1832.

The Laws of the hebrews relating to the poor and the strengers. Written in hebrew in the 12th Century. London, 1838. (Cítalo Brunet.)

Israel Friedlaender: *Selections from the Arabic Writings of Maimonides,* edited with Introduction and Notes; Leiden, late E. J. Brill, 1909 (núm. XII de *Semitic Study Series);* XXIII + 130 páginas en 8.°—Contiene fragmentos del Comentario á la *Mischnah,* del *Sepher ha-Miswoth* ó introducción general de la *Mischné-Torah* (donde clasifica y enumera Maimónides los 613 preceptos de la Ley) y de la *Guía.*

Hay códices (la mayor parte incompletos) del *Mischné-Torah* en la Vaticana, en Oxford, en Berlín y en Upsala.

(1) Al final del Comentario á la *Mischnah* se leén estas líneas:

«Y yo Moseh, hijo de Maimón el Juez, hijo de Joseph el Juez el sabio, hijo de Ishaq el Juez, hijo de Joseph el Juez, hijo de Obadia el Juez, hijo de Selomoh el Doctor, hijo de Obadia el Juez (memoria de los Santos en bendición), empecé la composición de este Comentario de edad de veinte y tres años, y le concluí en Egipto, de edad de treinta [y tres], en el año setenta y nueve de los Pretores.» Este año corresponde, según Rodríguez de Castro, al 4921 de la Creación, y es el 1168 de Cristo.

R. Samuel Yehudá Abentibbon, á ruego de los judíos de Lunel, tradujo al hebreo el Comentario de los *Capítulos de los Padres,* con su prefacio, y el del capítulo X del tratado *Sanhedrín.* R. Yehudá ben Salomón, llamado *Charisi,* á solicitud de los judíos de Marsella, tradujo el prefacio del *Seder Zeraim* y

el de los cinco primeros capítulos de este tratado. «Luego que vieron estas traducciones los judíos de Roma, deseosos de tener en hebreo todas las obras de Maimónides, mandaron á R. Schimchah que pasase á España y, recogiendo quantos escritos hallase de Maimónides, los hiciese traducir en hebreo: llegó R. Schimchah á Córdoba, y dando parte de su comisión á R. Salomón ben Addereth, éste le dirigió á la ciudad de Huesca con carta de recomendación, para que los Rabíes de ella le franqueasen y traduxesen en hebreo las obras árabes que hubiese allí de Maimónides; y, en efecto, R. Joseph ben Izchaq ben Aluphal ó Alphual traduxo en hebreo el Comentario de todo el *Seder Zeraim*, y R. Jahacob ben Moseh ben Hacsai con R. Chaiim ben Salomon ben Baka, el del *Seder Nasim*. Pasó después R. Schimchah á Zaragoza, y en esta ciudad encontró en árabe los comentarios de los demás Ordenes, menos el del *Seder Taharoth*, que no consta en dónde se halló, ni quién hizo su versión hebrea, y solamente se sabe que R. Salomon ben Rabi Joseph ben Jahacob tradujo en Zaragoza el *Seder Neziqin*, y R. Nathanael ben Josi ben Almeli el *Seder Qodasim*.» (Rodríguez de Castro, I, 49.)

Jacobo Mantino de Tortosa (1490?-1549?) hizo imprimir en Bolonia una versión latina de la Introducción de Maimónides al tratado mischnico titulado *Sentencias de los Padres*. Sobre Jacobo Mantino, véase el estudio de David Kaufmann en la *Revue des Etudes Juives*, tomo XXVII, páginas 30-60 y 208-219.

Eduardo Pococke tradujo al latín los prefacios de Maimónides á los Comentarios del *Seder Zeraim*, del *Pereq Cheleq*, del *Pirque Aboth*, del *Seder Qedusim*, del *Seder Taharoth* y del *Seder Menachot*, en el libro rotulado: PORTA MOSIS, *sive dissertationes aliquot à R. Mose Maimonide, suis in varias Mishnaioth sive textus Talmudici partes, Commentariis praemissae, quae ad universam ferè Judaeorum disciplinam aditum aperiunt. Nunc primùm Arabicè prout ab ipso autore conscriptae sunt, et Latinè editae. Unà cum Appendice Notarum Miscellanea, operâ et studio* Eduardi Pocockii, Linguarum Hebraicae et Arabicae in Academia Oxoniensi Professoris. Πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε. Oxoniae, excudebat H. Hall, impensis R. Davis, 1655. (En 4.°) Esta versión fué repetida por Guillermo Surenhusio en su monumental obra, cuya descripción es como sigue:

(Anteportada grabada) | MISCHNA | sive totius hebraeorum juris, | Rituum, Antiquitatum, ac Legum Oralium | Systema, | Cum Clarissimorum Rabbinorum | Maimonidis & Bartenorae | Commentariis Integris. | Quibus accedunt Variorum Auctorum Notae ac Versiones | in eos quos ediderunt Codices. | Latinitate donavit ac Notis illustravit | Guilielmus Surenhusius. | Amstelaedami, | Excudunt Gerardus & Jacobus Borstius. | cIↃ. IↃ. CLXXXXVIII (1698). Seis partes ó tomos en folio, con el texto hebreo de la *Mischnah* y la versión latina, de 332, 424, 384, 503, 394 y 504 páginas numeradas, respectivamente. El tomo VI aparece impreso en 1703.

Véanse, acerca de los Comentarios de Maimónides: I. Friedländer: *Sprachgebrauch des Maimonides* (Frankfurt a. M., 1902); Strack: *Einleitung in den Talmud* (cuarta edición, 1908); y las ediciones siguientes:

Maim.: Das jüd. Traditionswesen (Einleit. zur Mischnahordnung Seraim). Deutsch mit Anmerk. von Fürstenthal; Breslau, 1842.

Maim.: Commentaire sur la Mischnah Seder Tohorot, publ. par la 1. fois en arabe avec une traduction hébr., par J. Derenbourg; Berlin, 1887-1890.

Idem: *Commentar zum Tractat Berachoth.* Arab. Text m. hebr. Uebersetzg. und Anmerk. v. E. Weill; Berlin, 1891.

Idem: *Commentar zum Tractat Demai.* Arab. m. hebr. Uebersetzg. und Anmerk. v. J. Zivi; Berlin, 1891.

Idem: *Commentar zum Tractat Kilajim.* Z. 1. Male i. arab. Urtext hrsg., m. verbess. hebr. Uebersetz. und m. Anmerk. vers. von S. Bamberger; Berlin, 1891.

Weisz: *Maimonides Commentar z. Tractat Sanhedrin;* 1893.

Idem: *Commentar zur Tractat Peah.* Z. 1. Male i. arab. Urtext hrsg. m. verb. hebr. Uebersetz. und m. Anmerk. vers. von D. Herzog; Berlin, 1894.

Idem: *Einleitung i. d. Mischna.* Arab. Text m. ungearbeiteter hebr. Uebersetzg. d. Charizi und Anmerk. hrsg. v. B. Hamburger; Frankfurt, 1902.

Maimonides' Kommentar zum Mischnah-Traktat Nazir (Abschn. T. IV.) Arabischer Text, nach 2. Hss. zum ersten Mal herausg. unter Beifuegung der verb. hebraeischen Uebersetzung des Iakob ibn Abbas, von F. Weiss; 1906.

Mose ben Maimûni's Mischnah-Kommentar zum Traktat Baba Bathra (Kpp. V-X). Arabischer Urtext mit hebraeischer-und deutscher Uebersetzung. Einleitung und Anmerkungen von J. Lewy; 1907.

Maimonides: Das jüdische Civil und Strafrecht. Aus dem Urtexte ins Deutsche übersetzt von A. Wolff; Haigerloch, 1891.

La Epístola *De Astrologia* á los judíos de Marsella fué traducida al latín por Juan Isaac Levita, é impresa en Colonia, en 1555, según Buxtorf. (Cf. la *Institución epistolar* de éste.)

Cf. también:

Tractatus Rabi Moysi quem Domino & Magnifico soldano Babilonie transmisit... Imprexum (sic) Florentie apud Sanctum Iacobum de Ripolis (sin año).—40 folios en 4.° (Supongo que se trata del opúsculo: *De sanitate tuenda.)*

En el Prefacio de la *Mischné-Torah,* dice Maimónides que había escrito Comentarios sobre las tres partes de la *Guemarah;* pero estos Comentarios no han llegado á nosotros. Asimismo escribe, en la Introducción de la *Guía,* que había proyectado y empezado dos obras: *El Libro de la Profecía* y el *Libro de la Harmonía.* En este último deseaba explicar todas las obscuridades de las *Deraschoth* (interpretaciones alegóricas y leyendas contenidas en los *Midraschim* y en los *Haggadoth* del *Talmud).*

Existen además los siguientes escritos de Maimónides:

A) Carta á los judíos del Yemen (1172), exhortándoles á la paciencia en los trabajos y á la observancia de la Ley. Traducida del árabe al hebreo por Samuel Abentibbon, Abraham Abenhisdai y Nathan ha-Maarabi. La versión del primero se publicó en Viena, 1857, con el título de *Iggeret Teman* (y en 1875 por David Hollub); la de Nathan lleva el título de *Petah Tikwah* (Puerta de la esperanza). Ha sido impresa en la colección de obras de R. Salomón del Medico (Basilea, 1629). Traducida al latín por Guillermo Enrique Vorstio, é impresa también con la *Descendencia de David,* de R. David Ganz, y con la obra de Cristián Gref titulada: *Politico oriental* (1679).

B) Obras teológico-filosóficas.

Citaremos entre ellas el *Tratado de la resurrección de los muertos*, escrito en 1191, en árabe, con el título hebreo de *Maamar Tehiyat ha-Metim* (1).

La doctrina de Maimónides sobre la resurrección no pareció explícita ni terminante. Algunos discípulos suyos llegaron á enseñar que el cuerpo está sujeto á una completa destrucción, y que sólo el alma es inmortal. En el opúsculo citado, Maimónides admite la resurrección de los cuer-

---

B) Carta á los sacerdotes de Africa sobre las excelencias del sacerdocio. Manuscrita en la Vaticana.

C) Cartas á varios sabios franceses y españoles. Con el título de *Iggerot Lehamaor Hagadol* (Cartas á la luz grande), fueron impresas en Constantinopla, 1522; Venecia, 1544 y 1665; Amsterdam, 1712.

D) Libro del Alma (Sepher hal ha-nephesh), llamado también *Pirke Moseh* (Capítulos de Moisés). Dividido en ocho capítulos. Manuscrito en la Vaticana, impreso con el *Talmud* babilónico, y con la edición de los Comentarios á la *Mischnah* de Venecia, 1606. Traducido al hebreo por Abentibbon, y al latín por Pococke, en su *Porta Mosis*. Con el título de *Tamanja fusul* ha sido traducido al alemán, con el texto arábigo, por M. Wolff (Leipzig, 1863).

E) Respuesta á la pregunta del neófito Obadía sobre el temor de Dios. Manuscrita en la Vaticana.

F) Del Amor (Ahabah). Manuscrito en la Vaticana.

G) Discurso á uno de sus amigos. Idem íd.

H) Respuesta del destierro (Tesubat Hagolat). Idem íd.

I) Tratado del conocimiento de Dios por medio de las criaturas. Manuscrito en la Vaticana.

J) Trece Artículos de la Fe (Selos Hasarah Hikarim). Opúsculo escrito con motivo de la exposición del capítulo XI del tratado *Sanhedrín* del *Talmud*. Hanle publicado: Surenhusio, en la parte IV de su edición de la *Mischnah;* Pococke, en su *Porta Mosis;* R. Menasseh ben Israel, en sus *Problemas de la Creación;* Juan Buxtorfio, hijo, en la *Synagoga Judaica* (vid. el tomo IV del *Tesoro* de Blas Ugolino); y Juan de Lent, en la *Teología moderna de los judíos.*

Vid. también la edición: *Maimonides: Kobez Teschubot.* Responsen und Briefe; Leipzig, 1859.

En el códice 5.462 de la Biblioteca Nacional de Madrid se contiene la traducción hebrea de Abentibbon de los Comentarios de Maimónides al tratado *Pirqé Abbot* y al capítulo X, orden IV, del *Talmud,* juntamente con los trece artículos de la fe judaica.

(1) La traducción hebrea es de Samuel Abentibbon, y ha sido impresa varias veces (Venecia, 1601; Basilea, 1629; Amsterdam, 1660). Hay versión latina de Flavio Mitridates, manuscrita en la Vaticana.

pos como un milagro compatible con la creación del Universo.

Entre los escritos filosóficos, cítase un *Compendio de la Lógica (Millot ha higgayon)*, escrito en árabe y traducido al hebreo por Moisés Abentibbon y por R. Jacob Antoli, y al latín por Sebastián Munster (1). Pero, sin disputa, la obra más importante de Maimónides como filósofo es la titulada *Moreh Nebuhim* (Guía de los descarriados), escrita en el Cairo por los años de 1190. Redactóla en árabe, con el título de *Dalālat Al-Hayirīn* (2), y la dedicó á su amado

(1) Basilea, 1527; Venecia, 1550 y 1552; Cremona, 1500, 1564 y 1566. Hay versiones alemanas por M. S. Neumann (Venecia, 1822) y Heilberg (Breslau, 1828). Cf. Heilprin: *Eben Bochen, Commentar zu Maimonides Logik und Polemik gegen Geiger;* Frankfurt a. M., 1846.

(2) El título de esta célebre obra se ha traducido de varias maneras: Raimundo Martí, en su inapreciable *Pugio fidei,* dice: *Director neutrorum;* Pablo de Burgos, en su *Scrutinium Scripturarum, Directio perplexorum;* Alonso de Espina, en su *Fortalitium fidei, Demonstrator errantium;* Buxtorf, en su versión, *Doctor perplexorum;* d'Herbelot, en su *Bibl. orient., Guide des dévoyés;* Franck y Munk, *Guide des égarés.* A pesar de ello, Munk considera como más exacta la denominación empleada por Pablo de Burgos. Ladvocat. en su *Dictionnaire historique* (art. *Maïmonide), dice: le Docteur de ceux qui chancellent.* Scheyer, en su versión alemana de la tercera parte, la titula: *Zurechtweisung der Verirrten.* Giustiniani, en su traducción latina, impresa en 1520, *Director dubitantium.* García Blanco la llama: *Maestro de perplejos.* Pedro de Toledo, en su versión castellana del siglo XV, escribe: «El qual nonbre *More,* quiere dezir: *Mostrador e enseñador de los turbados»;* y un glosador anónimo de la época corrigió: «Verdad es que *More,* que quiere dezir *Mostrador...* e aun en la verdad *nebochim,* en ebrayco, *desarrados* quiere dezir, non *turbados* » Según mi docto compañero y decano D. Mariano Viscasillas y Urriza, catedrático de Lengua Hebrea en la Universidad Central, puede también traducirse dicho título por el de *Guía de insensatos,* ó *Maestro de los vacíos (de entendimiento).* Yo me atengo al de *Guía de los descarriados,* que me parece representar mejor que ningún otro el propósito de Maimónides, expresado en la Introducción de su gran obra.

La única edición que existe del texto árabe de la *Guía* es la del ilustre S. Munk *(Le Guide des égarés,* etc.; Paris, 1850-1866). Tuvo en cuenta Munk dos manuscritos de Leyden, tres de la Biblioteca Nacional de Paris y otros varios de la Bodleian Library. El Museo Británico posee otros dos manuscritos, uno de ellos incompleto. Hay también fragmentos en la Biblioteca Real de Berlín y en el *Cairo Genizah* de Cambridge.

La historia de las versiones de la *Guía de los descarriados* requeriría un es-

discípulo Rabbi Josef ben Yehudá, que había estudiado bajo su dirección las Matemáticas, la Astronomía, la Lógica y parte de la Metafísica. Los fragmentos de la Introduc-

---

pacio mucho mayor del que podemos disponer en una mera nota bibliográfica; aparte de lo cual, sería preciso indicar también los códices conocidos, que son muy numerosos, y andan esparcidos por Bibliotecas públicas y privadas de Europa. Aquí nos limitaremos á una somerísima reseña de dichas versiones:

a) Traducciones hebraicas.

No hay motivo fundado para no dar crédito al traductor castellano del siglo XV, Pedro de Toledo, de quien luego hablaremos, cuando dice, en el *Prólogo* de su trabajo, que eran «quatro» las traducciones hebreas «que fasta oy son». Pero de esas cuatro versiones, sólo dos nos son conocidas: la del rabbino español Samuel Abentibbon, discípulo y amigo de Maimónides, y la del poeta R. Yehudá Al-Charisi, contemporáneo también del filósofo.

La de Abentibbon, hecha en 1204, es considerada como la más exacta. Parece que Maimónides mismo la leyó y aprobó, y es un hecho que su fidelidad es tal, que se hace difícil la comprensión del texto para quien desconozca el árabe y el hebreo rabbínico. La primera edición conocida, que Rossi cree anterior al año 1480, es como sigue:

«Morè nevochim seu Doctor perplexorum, ex hebraica R. Samuelis Tibbonidis versione.» (Sin lugar ni año; 154 folios en 4.° Quizás impresa en Italia.)

Hay otra edición de Venecia, Bragadin, 1551; y otra que lleva esta portada:

«More Nebuchim, sive liber Doctor perplexorum, auctore R. Mose Majemonide, arabico idiomate conscriptus a R. Samuele Abben Thibbone in linguam hebraeam translatus, novis commentariis, uno Mosis Narbonnensis ex antiquissimis manuscriptis deprompto; altero anonymi cujusdam, sub nomine Gibeath Hamore adauctus, ac in lucem editus, cura et impensis Isaaci Eucheli. Berolini, officina scholae liberae Judaicae, 1791.» (En 4.°)

Rodríguez de Castro cita otra edición de Venecia, en 4.°, sin nota de año.

Hay también ediciones de Jessnitz, 1742; Solisb., 1828; Warsaw, 1872; y Berlín, 1875, con los comentarios y notas de Efodi, Schem-Tob, Crescas é Isaac Abravanel.

La versión de Al-Charisi es menos estimada que la de Abentibbon, porque los conocimientos filológicos y filosóficos del primero eran harto inferiores á los del segundo. La dió á luz L. Schlosberg, publicando la primera parte en Londres, 1851, y la segunda y tercera en Viena, 1874 y 1879 (*). El único manuscrito conocido de esta versión es el número 682 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

(*) Buxtorf, en el Prefacio de su versión latina, habla de un ejemplar impreso del texto hebreo que hubo á las manos, y que describe así:

«Impressum exemplar editum est Savionetae, et adjunctos habet trium Rabbinorum commentarios: *Ephodaei, Schem Tobh* (qui nescio an idem sit cum illo *Calo Calonymo Hebraeo,* qui Averrois Metaphysicam transtulit, ut in praefatione illius commemoratur: *Calonymos* enim Graecis idem, quod *Schem Tobh* Hebraeis) et *Craskasi.*» Rodríguez de Castro (I, 53) dice que esta edición de Sabioneta contiene el texto de Abentibbon y fué impresa en casa de Cornelio Adelkind (año 5313-1553).

ción que vamos á citar, explicarán mejor que nada el propósito de Maimónides al componer esta obra:

«Este tratado tiene, ante todo, por objeto, explicar el

---

b) Traducciones latinas.

La más conocida es la de Buxtorf, hecha sobre la hebrea de Abentibbon, y publicada con el siguiente epígrafe:

«Rabbi Mosis Majemonidis | Liber | מורה נבוכים | Doctor | Perplexorum: | Ad dubia & obscuriora Scripturae loca | rectiùs intelligenda | veluti Clavem continens, | Prout in Praefatione, in quâ de Authoris vitâ, | & Operis totius ratione agitur, pleniùs | explicatur: | Primùm ab Authore in Lingua Arabica | ante CCCCL. circiter annos in Aegypto | conscriptus: | Deinde à R. Samuele Aben Tybbon Hispano | in Linguam Hebraeam, stylo Philosophico | & scholastico, adeóque difficillimo, | Translatus: | Nunc verò novè, ad Linguae Hebraicae cognitionem uberiùs propagandam, | ejusq́. usum & amplitudinem evidentiùs Christianorum Scholis decla- | randam, in Linguam Latinam perspicuè & fide- | liter conversus, | à | Johanne Buxtorfio, Fil. | Additi sunt Indices Locorum Scripturae, Rerum, | & Vocum Hebraicarum. | Basileae, Sumptibus & impensis Ludovici König, | excudebat Jo. Jacob Genath, 1629.»

En 4.°; 532 páginas numeradas de texto + 40 de preliminares y 52 de Indices y Correcciones sin numerar.

Poseo ejemplar.

Hay otra versión anterior, debida á Augustino Giustiniani, obispo de Nebio, y publicada en París el año 1520, con este título:

«Rabi Mossei Aegyptii | Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, in | treis *(sic)* Libros diuisus, & summa accuratione Reueren | di patris Augustini Iustiniani ordinis Praedicatorii | Nebiensium Episcopi recognitus. Cuius index seu ta- | bella ad calcem totius apponetur operis. | (Esc.) | Vaenundatur cum Gratia & Priuilegio in | Triennium, ab Iodoco Badio Ascensio.»

Portada en orla.—122 folios —Colofón: «Finis Rabi Mossei ductoris dubitantium | seu perplexorum, Anno .MDXX. ad | nonas Iulias: Opera Iodoci Badii | Ascensii: cum gratia & priuile- | gio in triennium proximum, | Annuente literatorum | omnium Mecoe- | nate | L. Ruze.»

En la Dedicatoria á Esteban Poncherio, fechada en 1520, dice Giustiniani: «Hunc vero eiusdem librum... *iam pridem in nostrum sermonem versum constat ab interprete,* cui magis curae fuit (vt illis temporibus) sententias vtcunque exprimere, quam verba reddere eleganter... Quae res mihi in causa fuit, vt librum in publicum *emitterem.*»

Posee ejemplar, que he visto, D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

La base de la versión *editada* por Giustiniani es la traducción hebrea de Alcharisi. Además, bien claramente dice el mismo Giustiniani que se limita á publicar, limándola, una versión antigua.

¿Qué traducción sería ésta?

Se ha dicho (y el mismo Kayserling lo repite) que la versión *falsamente*

sentido de ciertos nombres que se ofrecen en los libros proféticos. Entre esos nombres hay algunos que son homónimos, pero que los ignorantes toman en uno de los sentidos

---

atribuída á Giustiniani, es de Jacobo Mantino; pero ningún fundamento sólido tiene la opinión de que Mantino tradujese al latín el *Moreh*.

Es evidente que Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino conocían el *Moreh*, puesto que le citan repetidamente. Cierto que podían tener noticia de él por las citas que hace Raimundo Martí en su *Pugio Fidei;* pero nada se opone á que, además, hubiese otra versión latina completa.

José Perles, en un interesantísimo artículo, rotulado: *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Übersetzung des Maimonidischen «Führers»* (Breslau, 1875; tirada aparte de la *Frankel Graetz'schen Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, XXIV), da cuenta de un manuscrito del siglo XIV, conservado en la Biblioteca Real de Munich (códice latino número 7.936 *b*), que contiene la antigua versión latina que reprodujo Giustiniani (añadiéndola correcciones en su mayoría inoportunas). El articulista cree que la traducción es de mediados del siglo XIII, porque Moisés ben Salomón de Salerno, que vivía en esta última centuria, menciona varias veces al «traductor latino», en el comentario á las dos primeras partes del *Moreh*. Entiende, además, Perles, que este traductor debía de vivir en el sur de Italia, y que probablemente estuvo á las órdenes del Emperador Federico II. De todos modos, su versión se funda en la hebrea de Al-Charisi.

Otras noticias hay de traducciones latinas del *Moreh*. Wolf, en su *Bibliotheca Hebraea*, cita una con el título de *Dux Neutrorum*, que se conservaba con el número 4.274 en la Biblioteca Vaticana; y otra, hecha por un judío alemán del siglo XVII. Richard Simon, en sus *Lettres choisies*, menciona otro códice de la Biblioteca de la Sorbona, que Graetz asegura también haber visto; y en la Nacional de París se custodia, en un tomo de *varios* del siglo XVI, un fragmento del tercer libro del *Ductor Dubitantium*.

c) Traducciones en lenguas vulgares.

Jedídiah ben Moisê de Recanati (Jedidjah ben Mosheh) tradujo al italiano el *Moreh* en 1580, y de su versión se conservan dos códices del siglo XVI: uno en la Biblioteca Real de Berlín, y otro en la Palatina de Parma. La versión va dedicada al teólogo y kabbalista Menahem Azariah de Fano.

En 1870-71 (Liorna) el jesuita Maroni tradujo al italiano la versión francesa de Munk.

En alemán hay una traducción del tercer libro del *Moreh*, con el texto hebreo de Abentibbon, por Simon Scheyer (Francfort sobre el Mein, 1838), con el título de *Zurechtweisung der Verirrten*. El primero fué vertido al alemán por R. Fürstenthal (Krotoschin, 1839), y el segundo por M. E. Stern (Wien, 1864).

En inglés existe la notabilísima versión del Dr. M. Friedländer, con el título de *The Guide for the Perplexed* (segunda edición; London, 1904; LIX + 414 páginas en 4.°).

en el cual el homónimo se emplea; otros son metafóricos, y se les toma en el sentido primitivo, del cual está sacada la metáfora; otros, por último, son anfibológicos, de suerte que

---

Hay también la siguiente traducción de la tercera parte:

«The Reasons of the laws of Moses, from the More Nevochim of Maimonides, with notes, dissertations, and a life of the author, by James Towneley; London, 1827.»

El Dr. Klein tradujo el *Moreh* al húngaro, y en 1878-80 le publicó en Pápa y en Becskerek.

Pero, sin disputa, la traducción más concienzuda y estimable es la francesa de S. Munk, el cual la añadió valiosísimas notas que avaloran considerablemente su trabajo, y publicó además el texto árabe. Lleva el siguiente título:

«*Le Guide des égarés.* Traité de Théologie et de Philosophie, par Moïse ben Maimoun, dit Maïmonide. Traduit pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives, par S. Munk. Tome premier. Paris, chez A. Franck, Libraire; Rue Richelieu, 67; 1856.» 10 + XVI + 464 páginas en 4.° Va dedicado al Barón y á la Baronesa de Rothschild.—El tomo II fué publicado en 1861, y consta de XVI + 382 páginas; el III, en 1866, y se compone de XXIV + 532 + 135 páginas. Es obra ya rara en el mercado, y que se paga á muy elevado precio. Ya que nuestros hebraístas desdeñan mostrar al público, en trabajos útiles para la generalidad, el fruto de su mucha sabiduría, sería de desear que algún *profano*, imitando al italiano Maroni, tradujese al castellano esa versión de Munk, prestando con ello un buen servicio á la filosofía y á la historia patrias.

La más antigua de las versiones en lenguas vulgares es la española.

Ya en el Catálogo de la librería que en el siglo XV tuvieron los Condes de Benavente (página 376 de la *Demostración histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrian en Castilla durante el reynado del Señor Don Enrique III y de su correspondencia con las del Señor Don Cárlos IV,* etc. Su autor, el P. Fr. Liciniano Sáez; Madrid, B. Cano, 1796), figuraba «el *More,* en papel cebti mayor, con tablas de madero cubiertas de cuero colorado». Y en el *Registrum librorum* de D. Fernando Colón, al número 3.282 (tomo de *varios),* se lee: «... It. se sigue un libro intitulado *El Moro;* compuesto por Moisen de Egipto: Dividese en 3 partes, y las partes por capitulos, y es traducido por Pedro de Toledo: el prohemio: I. «En el nombre de Dios.» It., otro prohemio: I. «Dios te de su gracia.» Y la primera parte: I. «En el »nombre de Dios fuerte del mundo.» La tercera acaba: «luzca claro sobre »ellos.» Es en folio de marca, á dos columnas, y todo de mano.» (Gallardo. Zarco y Sancho: *Ensayo,* etc., II, 532-533.) Pero éste, como otros muchísimos códices que en mejores tiempos se custodiaron allí, falta actualmente de la Biblioteca Colombina.

En 1882, al publicar D. José María Rocamora su utilísimo, aunque mal pergeñado, *Catálogo abreviado de los Manuscritos de la Biblioteca del Excelentísimo Señor Duque de Osuna é Infantado,* al número 162, dió noticia de

tan pronto se cree que están empleados en el concepto de nombres apelativos, como se piensa que son homónimos. El fin de este tratado no es hacer entender todos esos nombres á la generalidad de los hombres ó á los que comienzan á estudiar, ni instruir al que sólo estudia la ciencia de la Ley (quiero decir, su interpretación tradicional); porque el fin de este tratado entero y de todo lo que es de la misma es-

---

un códice del siglo XV que había encontrado en dicha Biblioteca, y que contenía el *Moreh,* traducido por Pedro de Toledo.

El códice se halla hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid, y lleva la signatura KK-9.

Es un tomo de 408 × 290 milímetros, de 141 hojas de papel, á dos columnas, con títulos y capitales en rojo, letra de la primera mitad del siglo XV y encuadernación mudéjar. M. Mario Schiff cree que debió de pertenecer á la librería del Marqués de Santillana, y como de esta propiedad le describe en su libro: *La Bibliothèque du Marquis de Santillane* (Paris, E. Bouillon, 1905; fascículo 153 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études;* págs. 428-444), habiendo publicado antes un minucioso estudio del códice con el título de: *Una traducción española del «More Nebuchim de Maimonides»; notas acerca del manuscrito kk-9 de la Biblioteca Nacional,* en la *Revista Crítica de Historia y Literatura* (mayo-junio de 1897; págs. 160-176) (*).

Maestre Pedro de Toledo, que probablemente era de origen judío, dícese hijo «de maestre Johan del Castillo». Hizo la versión por mandado del señor Gómez Suárez de Figueroa, hijo del Maestre de Santiago D. Lorenzo Suárez de Figueroa. Acabó la segunda parte en la villa de Zafra, el año 1419, y la tercera en Sevilla, el viernes 8 de febrero de 1432. Tomó por base la versión hebrea de Al-Charisi, aunque evidentemente conocía también la de Abentibbon, puesto que la cita, y aun dice de él que es «el mejor en la sçiençia».

Al texto del códice acompañan glosas, unas del propio traductor y otras de un crítico de la época que suele censurar despiadada y merecidamente las faltas de Pedro de Toledo.

Este último sentía singular admiración por el autor que traducía. Al final de la segunda parte, dice: «... E señor, vuestra merçet sepa de mi una cosa e todo aquel que por este libro estudiare, si letrado fuere en todo saber, e profundo, sotil en las artes, e en filosofia natural, e moral, e filosofia primera: que de Moysen fasta oy tal libro non se conpuso segunt en la manera que es e la sçiençia en que tracta, nin tal letrado sabio fue por esa manera en judios e cristianos e moros. E do e presento por testigo este dicho alto libro a aquel que en todo el e sus partes en general e en singular bien entendiere, si tal

(*) Cf. Dr. David Kaufmann: *Der «Führer» Maimûni's in der Weltlitteratur* (en el *Archiv für Geschichte der Philosophie,* tomo XI, 1898; páginas 335-373).

pecie, es la ciencia de la Ley en su realidad, ó, más bien, tiene por objeto despertar al hombre religioso en cuya alma se ha establecido y ha devenido objeto de creencia la verdad de nuestra Ley; al hombre que es perfecto en su religión y en sus costumbres; que ha estudiado las ciencias de los filósofos y conoce sus diversas materias; á quien la razón humana ha atraído y guiado para hacerle entrar en su dominio;

---

persona puede ser o non; e si tal o tales fueren, seran muy pocos e ralos, uno aqui en Europa, e otro en Asya, e otro en Africa.»

Pero, á pesar de esa admiración, no anduvo Pedro de Toledo muy acertado en su trabajo. Empezó por elegir mal texto (el de Al-Charisi), entendióle muy deficientemente, y tradújole después en un estilo desastroso. Desastroso hasta tal extremo, que no hay quien pueda resistir la lectura continuada de tres capítulos. No está sólo el defecto en los vocablos estrambóticos que emplea, sino también en la disparatada construcción de las frases, que de todo tienen menos de castellanas. Aquello es, sencillamente, una jerga intolerable. Por eso la versión del *Maestre* Pedro de Toledo podrá ser materia de curiosidad erudita, pero en manera ninguna tendrá utilidad para el que quiera darse cuenta del pensamiento de Maimónides.

Recordaré, por último, que en el *Inventarí dels bens mobles del Rey Martí d'Aragó* (1410), publicado por el Sr. Massó Torrents en la *Revue Hispanique* (tomo XII, número 42, año 1905) figura, con el número 167, este capítulo: «Item vn libre appellat *Rabbi* en abraich scrit en pergamins ab posts de fust cubert de cuyro vermell empremptat ab .V. claus a cada post e ab dos tancadors de seda grogua e vermella.» Sospecho que fuese uno de los códices de alguna de las versiones hebreas del *Moreh,* á cuyo autor suelen llamar los escolásticos «*Rabbi* Moyses».

En el *Catálogo de la librería del Cabildo Toledano,* por D. José María Octavio de Toledo *(Biblioteca de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos;* Madrid, 1903), al número CCLIX de la primera parte, se describe un manuscrito de la versión hebrea del *Moreh* hecha por Abentibbon, con estas circunstancias: «Ms. hebraico en papel de 257 hojas en 8.° mayor. Carácter rabínico-hispano, al parecer, del siglo XIII.»

Rodríguez de Castro cita códices arábigos del *Moreh* existentes en las Bibliotecas de Leyden, Oxford y Leipzig.

Cf.: *Briefe über den Moreh des Maim. a. d. Hebr.,* übers. v. D. Ottensoser; Fürth, 1846.

En la Biblioteca Nacional de Madrid he hojeado un códice de la traducción hebrea del *Moreh,* hecha por Abentibbon. Es un manuscrito italiano de 140 × 90 milímetros, de 257 hojas, probablemente del siglo XIV.—Hay extractos del *Moreh* en el códice 5.463 (siglo XV), que contiene, como hemos dicho, obras de Abengabirol y de Abraham Abenesra, además del *Bechinath Olam* de Jedaya ha-Penini y del *Eben Bochen* de Kalónimos.

pero que está embarazado por el sentido exterior (literal) de la Ley y por lo que siempre ha entendido ó se le ha hecho entender acerca del sentido de esos nombres homónimos, metafóricos, ó anfibológicos, *de suerte que permanece en la agitación y en la duda*. ¿Se dejará guiar por su razón, y rechazará lo que ha aprendido sobre tales nombres? Creerá entonces que ha rechazado los fundamentos de la Ley. ¿O se atendrá á lo que ha comprendido acerca de ellos, sin dejarse llevar por su razón? Entonces habrá vuelto la espalda á la razón y se habrá alejado de ella, creyendo, sin embargo, haber experimentado un perjuicio y una pérdida en su religión, y persistiendo en esas opiniones fantásticas, por las cuales se sentirá inquieto y oprimido, de suerte que no dejará de experimentar sufrimientos en el corazón y una conmoción violenta.

»Este tratado tiene aún otro objeto: explicar alegorías muy obscuras que se encuentran en los libros de los profetas, sin que esté bien claro que sean alegorías, y que, por el contrario, el ignorante y el aturdido toman en su sentido exterior, sin ver en ellas un sentido esotérico. Sin embargo, si un hombre verdaderamente instruído las examina, resulta igualmente para él una turbación fuerte cuando las toma en su sentido exterior; pero cuando le hayamos explicado (el sentido de) la alegoría, ó le hayamos advertido que es una alegoría, será *puesto en camino* y salvado de esa zozobra. Por eso llamé á este tratado: *Dalalat Al-Hāyirīn* (guía de los que andan indecisos ó descarriados).

. . . .

»Allí hemos hecho notar (en nuestras obras talmúdicas) que el *Maassé Bereschit* (relato de la Creación) es la ciencia física, y el *Maassé Merkabá* (relato del Carro celestial) la ciencia metafísica, y hemos explicado esta sentencia (1):

(1) En el tratado *Jesodi ha-Torah (De fundamentis legis,* traducción Vorstio, IV, 17) escribe Maimónides:

«Quaenam est differentia inter materiam *operis Mercave,* atque *operis*

«Ni (se interpretará) la *Mercabá* á un solo (alumno), á me-
»nos que sea un hombre sabio, que comprenda por su propia
»inteligencia, (y, en este caso,) se le transmitirán únicamente
»los primeros elementos.» No me has de pedir, pues, aquí otra cosa que los primeros elementos. Aun estos elementos no se encuentran ordenados y de una manera continuada en el presente tratado, sino, por el contrario, diseminados y mezclados con otros asuntos que se quería explicar; porque mi objeto es (hacer de modo) que las verdades sean entrevistas en él, y que después se oculten, á fin de no estar en contradicción con el plan divino, al cual, por lo demás, sería imposible oponerse, y que ha hecho que las verdades que tienen especialmente por objeto hacer comprender á Dios, fuesen sustraídas á la generalidad de los hombres, como ha dicho (el salmista).

. . . .

»La verdad, unas veces se nos muestra de manera que nos parece (clara como) el día, y otras está oculta por las cosas materiales y ordinarias, de suerte que caemos en una noche profunda, poco más ó menos como estábamos antes, y nos encontramos entonces como el hombre que, hallándose en una noche profundamente obscura, ve brillar á intervalos un relámpago. Hay algunos entre nosotros para quienes el relámpago brilla continuadamente, de suerte que, por decirlo así, están constantemente y sin solución de continuidad rodeados de luz, y la noche deviene para ellos como el día; y tal es el grado del más grande de los profetas, al cual fué dicho: *Y tú, estate aquí conmigo (Deut.*, V, 31),

---

Bereschit? Quod materiam *operis quadrigae* etiam ne uni quidem exponant, nisi fuerit sapiens ac cognitione suâ intelligens, et tunc ei praecipua capitum proponuntur: materiam *operis creationis* docemus unicum, etiamsi non capiat eam intellecto suo; et exponimus tantùm cuilibet, quantum poterit ex istis rebus assequi. Cur autem non docemus apud multos? Quia cuilibet non est intellectus capax ad assequendum perspicuè explicationem et declarationem omnium istarum rerum.»

y de quien se ha escrito: *La tez de su rostro resplandecía (Exod.*, XXXIV, 29). Hay otros para los cuales (el relámpago) brilla una sola vez en toda su noche, y tal es el grado de aquellos de los que se ha dicho: *Profetizaron, y no cesaron (Núm.*, XI, 25). Para otros, por último, hay entre cada relámpago intervalos más ó menos largos. Pero existen otros también que no llegan á un grado (bastante elevado) para que sus tinieblas sean iluminadas por un relámpago; (no son ellas), por el contrario, sino como un cuerpo pulimentado ó una cosa semejante, como las piedras preciosas, etc., que brillan en las tinieblas de la noche. Y aun ese poquito de luz que brilla para nosotros no es continuo, sino que aparece y desaparece como si fuera *una espada encendida que se revolvía á todos lados (Gén.*, III, 24). Así, pues, según las circunstancias, varían los grados de los hombres perfectos. En cuanto á aquellos que no ven nunca la luz, sino que andan errantes durante la noche, aquellos de quienes fué dicho: *No saben, no entienden, andan en tinieblas (Salmo* LXXXII, 5), aquellos para los que la verdad está enteramente oculta, por muy distintamente que aparezca, de tal suerte que se ha dicho de ellos: *No se puede mirar la luz esplendente en los cielos (Job*, XXXVII, 21), y tal es la generalidad de los hombres; (en cuanto á ésos, repito,) no ha lugar á mencionarlos aquí, en este tratado.

. . . .

. . . .

»El sabio ha dicho: *Como manzanas de oro en redes de plata, así es la palabra dicha según sus diferentes aspectos* (1). Escucha la explicación de la materia de que trata: Maskiyyōth (redes) son cinceladuras reticulares, quiero decir, en que hay aberturas (formadas) por mallas extrema-

---

(1) Así traduce Munk, á quien sigo, y anota: *Prov.*, XXI, 2. Pero sólo hallo, en la versión de Cipriano de Valera, lo siguiente: *Manzana de oro con figuras de plata es la palabra dicha como conviene (Prov.*, XXV, 11).

damente finas, como las obras de los orífices; llámaselas así, porque la vista las penetra, pues la versión caldea de וַיִּשְׁקֵף (miró) es *we-istekhi.* Dice, púes: Como una manzana de oro en una red de plata de ojos muy finos, tal es la palabra dicha según sus dos caras. Y mira cómo esta sentencia se aplica maravillosamente á la alegoría; porque dice que el discurso que tiene dos caras, es decir, que tiene un (sentido) exterior é interior, debe tener el exterior bello como la plata, pero su interior debe ser todavía más bello que su exterior, de manera que su interior será, en comparación con su exterior, como el oro parangonado con la plata. Es menester también que haya en su exterior algo que pueda indicar al que lo examina lo que hay en su interior, como ocurre con esta manzana de oro que ha sido cubierta con una red de plata de mallas extremadamente finas; porque si se la ve de lejos ó sin examinarla atentamente, se cree que es una manzana de plata; pero si un hombre de penetrante mirada la examina con atención, muéstrasele lo que hay por dentro, y echa de ver que es oro. Lo mismo sucede con las alegorías de los profetas: sus palabras exteriores (encierran) una sabiduría útil para muchas cosas, y, entre otras, para la mejora del estado de las sociedades humanas, como se ve por las palabras exteriores de los Proverbios (de Salomón) y de otros discursos análogos; pero su (sentido) interior es una sabiduría útil para las creencias que tienen por objeto lo verdadero en toda su realidad.

. . . .

. . . .

»En esos dos principios heme apoyado para escribir algunos capítulos de esta obra. Yo soy, en conclusión, el hombre aquel que, viéndose acorralado en un estrecho campo, y no encontrando manera de enseñar una verdad bien demostrada si no es agradando á una sola persona de mé-

rito y disgustando á diez mil ignorantes, prefiere hablar para aquella única persona, sin reparar en la censura de la muchedumbre, y aspira á sacar á ese solo hombre de mérito de la turbación en que se halla, y á mostrarle el camino (para salir) de su indecisión, á fin de que devenga perfecto y consiga el reposo.»

Clasifica luego Maimónides las «causas de la contradicción ó de la oposición que se encuentra en un libro ó en un escrito cualquiera», y, previa la cita del versículo de Isaías: *Abrid las puertas, y entrará la gente justa, guardadora de verdades* (XXVI, 2), comienza su libro.

La obra se divide en tres partes. En la primera trata Maimónides de ciertos vocablos *homónimos* que se encuentran en las Escrituras; de los *atributos* divinos, y de cómo los afirmativos sólo conducen á atribuir imperfecciones al Sumo Hacedor, mientras que los negativos llevan más directamente á su conocimiento; y, por último, del origen, doctrina y métodos del sistema de los *motacálimes*, y de los defectos del mismo, entre los cuales figuran el de negar las leyes de la naturaleza y el de no poder demostrar los cuatro dogmas fundamentales de la religión, ó sean: la existencia, unidad é incorporeidad de Dios, y la creación *ex nihilo*. Esta última parte del primer tratado es interesantísima desde el punto de vista histórico, porque en ella hace Maimónides una completa exposición de las doctrinas del escolasticismo musulmán y judío.

En la segunda parte expone las doctrinas peripatéticas en su relación con los problemas fundamentales de la religión. Habla de las *inteligencias separadas* ó ángeles, entre ellas del *Intelecto activo* universal; de las esferas; del origen del mundo, y del dogma de la Creación; y, por último, de la naturaleza de la profecía, de los caracteres de un verdadero profeta, y de la forma de las profecías.

En la tercera parte, que es, después de la primera, la más extensa, Maimónides comienza por explicar la visión

de Ezequiel por medio de la cosmología peripatético-alejandrina, y trata luego del mal moral y físico, de la relación entre la Providencia y el libre albedrío, y, por último, de los distintos preceptos contenidos en el Pentateuco, cuya explicación da desde un punto de vista histórico, extrayendo curiosas noticias del famoso libro conocido con el nombre de *Agricultura nabatea* (1). Termina hablando del conocimiento de Dios y de la manera de llegar á él.

La obra de Maimónides es una verdadera *Suma* teológico-filosófica del judaísmo. La serenidad de sus juicios, la rectitud habitual de su criterio, el rigor de sus demostraciones y la claridad de su estilo, hicieron que fuese acogida con singular aplauso, tanto por judíos como por musulmanes, aunque uno de éstos, Abdallatif, representante de la ortodoxia mahometana, declaró la obra peligrosa, y subversiva de toda religión. Los mismos escolásticos cristianos, como Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, utilizaron grandemente el *Moreh* en versiones latinas.

En la contienda entablada entre la Razón y la Fe, cuando las doctrinas peripatéticas fueron conocidas á fondo por musulmanes y judíos, hubo quienes, como Abengabirol, se

(1) Libro interesantísimo por las tradiciones que reproduce sobre cananeos, caldeos y asirios, además de las noticias agronómicas. Fué traducido al árabe en el año 904 por Abenwahschiyya, y se supone escrito en los primeros tiempos de la Era cristiana, por un caldeo llamado Kothami. (Véase la versión de la *Guía* hecha por Munk, tomo III, págs. 231-233.)

Entre las obras que figuraban en la Biblioteca de los condes de Benavente (siglo XV), se hallaban:

«*Agricultura Caldea mayor,* en papel cebti menor, con tablas de papel cubiertas de cuero verde; *Agricultura Caldea menor*, en papel cebti menor, con tablas de papel cubiertas de parche verde.» (Fr. Liciniano Sáez: *Demostracion histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrian en Castilla durante el reynado del Señor Don Enrique III,* etc.; Madrid, B. Cano, 1796; pág. 378.)

Sospecho que se trata de la *Agricultura nabatea,* á la cual también hace frecuentes alusiones el sevillano Abuzacaría en su *Libro de Agricultura.* (Véase la traducción castellana de José Banqueri, impresa con el texto arábigo en Madrid el año 1802.)

inclinaron del lado de la primera, á riesgo de que se pusiese en duda su religiosidad; otros, como Yehudá ha-Leví, despreciaron, en nombre de la Fe, las especulaciones filosóficas; Maimónides, por su parte, intentó con ingente empeño una conciliación entre ambas direcciones, preparándola habilísimamente con su explicación de las *alegorías* bíblicas. «El judaísmo, tal como le presentaba Maimónides, no era ya un fenómeno moral del pasado, un sistema extraño, reducido á prácticas enteramente mecánicas; trocábase en una verdad siempre viviente, vivificante, y en harmonía con la conciencia. *Así, los pensadores judíos de tiempos ulteriores proceden todos de Maimónides;* de él han tomado sus inspiraciones, unas veces para complementarle, otras para combatirle. De Maimónides arranca la verdadera resurrección del judaísmo. Cuando, en el siglo XVIII, Mendelssohn hizo adquirir nuevo vigor á la vieja religión casi extinguida, era el poderoso espíritu de la *Guía de los descarriados* el que animaba al filósofo de Berlín» (1).

En la exposición que de las ideas filosóficas de Maimónides haremos luego, nos fijaremos de un modo especial en la *Guía de los descarriados,* ordenando metódicamente su contenido.

C) Obras científicas.

Se refieren principalmente á la Medicina, y entre ellas figuran: un *Resumen de los diez y seis libros de Galeno,* muy utilizado por los médicos árabes; otro resumen y una versión hebrea de las obras de Avicena (2); unos *Aforismos de Medicina,* sacados de los escritos de Hipócrates, Galeno, Alrasi, Alsusi y Abenmassué, traducidos al hebreo con el título de *Pirké Moshé* (Capítulos de Moisés) y publicados también en latín (Bolonia, 1489; Venecia, 1500; Basi-

---

(1) Graetz: *op. cit.,* pág. 403.

(2) Montfaucon dice haber visto un códice de esta versión en la biblioteca de los dominicos de Bolonia.

lea, 1570); un *Comentario á los Aforismos de Hipócrates*, traducido al hebreo por Abentibbon (hay manuscritos en la Bodleyana y en la Vaticana) y publicado asimismo en latín; un tratado *Del régimen de la salud* (en la versión hebrea de R. Moisés Abentibbon, impresa en Venecia en 1519: *Hanhagot ha-Beriot*), redactado para uso del hijo de Saladino (1), é impreso en latín en 1518 (Augsburgo); una Toxicología, una Farmacopea, y otros tratados menores (sobre las *Causas de las enfermedades y su curación*, sobre *El asma*, sobre *La dieta*, etc.) (2).

---

(1) Se imprimió en hebreo en el *Kerem Hemed* (III, Viena y Praga, 1838), y ha sido traducido al alemán por Winternitz (Viena, 1843). La versión latina se imprimió también en Venecia (1514 y 1521). Hay traducción alemana, impresa en Augsburgo en 1681.

En la Biblioteca Nacional Matritense se conserva el siguiente ejemplar de la edición de 1518:

TRACTA | *tus Rabbi Moysi de regimine* | *sanitatis ad Soldanum* | *Regem.*

4.º Portada en orla.—16 hojas sin numerar.—Colofón: *Augustae Vindelicorum. Anno virginei partus.* | *M. D. XVIII. die. ix Iulij.*

Comprende cinco secciones:

«1. De regimine sanitatís omnium hominum sub compendio compilatus.

»2. De regimine egrotantium qui non possunt medicum inuenire, vel si reperiunt est imperfectus et absque scientia.

»3. De regimine mei domini et de suis accidentibus, prout mihi per suum nuncium significauit.

»4. Capitulum generale conueniens et vtile sanis et aegris omnibus temporibus et omnibus locis.

»5. De causis accidentium apparentium domino et magnifico soldano, et de temporibus apparitionis eorum.»

Cita con frecuencia á Hipócrates, y sobre todo á Galeno.

(2) Algunos códices de estas obras se conservan en la Biblioteca del Escorial, donde también hay un manuscrito de cierta versión castellana del tratado: *Sobre la gota, ó de podagra* (Kayserling, pág. 65).

El mismo Kayserling (pág. 66) cita esta otra versión castellana:

«ספר רפיאית» *Libro de Medicina.* Dito librejo de רפואות de los Señores חכמים (Sabios), y de el Señor a Rab Rabenu Moseh bar Maimun .. trasladado en Ladino.

»Segunda edición; Smyrna, 1865; 12 folios en 8.º»

La primera edición es desconocida.

Brunet menciona la obra siguiente:

Incipiunt *alphorismi* excellentissimi Raby Moyses secundum doctrinam Galieni medicorum principis. *(Al final:)* Expliciunt amphorismi Rabi Moyses

et amphorismi Johannis Damasceni et amphorismi Rasis cum pronosticis ypocratis... *Bonouie* (sic) *impressi: impensa Benedictis hectoris librarii: cura uero Platonis de Benedictis stampatoris...* 158 folios en 4.° La fecha, de 1489, consta al verso de la hoja 133 (la 134 está en blanco).

En El Escorial hay dos códices de los 25 libros de los Aforismos, el Compendio de las *Reglas* de Avicena, y el Tratado sobre los *Venenos y sus remedios*. En la Biblioteca Real de París se conservaban, según Rodríguez de Castro, entre otros, un *Tratado de la intercalación del año*, otro *Sobre las causas de las enfermedades y su curación*, dos *Cartas* sobre Medicina y los Tratados del *Asma* y de la *Dieta*.

Escribió asimismo Maimónides un libro sobre los *Sueños*, y otro, medicinal y ascético, sobre la *Invención* (Salónica, 1596).

Según Munk, el tratado de Toxicología *(Sobre el tratamiento de las mordeduras venenosas y de los que han tomado veneno)*, compuesto por orden del kadhi Alfadel, se conserva en árabe (con caracteres hebraicos) en el manuscrito 411 del fondo antiguo de la Biblioteca Imperial de París.

El estudio sobre los venenos fué traducido al hebreo (por Moisés Abentibbon) y al latín. Hay versión francesa de Rabbinowicz *(Traité des Poisons;* Paris, 1865), y alemana de Steinschneider *(Gifte und ihre Heilungen;* Berlin, 1873).

Hay también versiones hebreas de los tratados sobre las hemorroides, sobre el asma, sobre los Aforismos de Hipócrates, sobre la higiene y otros. (Cf. la *Jewish Encyclopedia;* art. *Moses ben Maimon.)*

En la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva un códice del siglo XV que contiene el texto arábigo de los *Cánones de la parte práctica de la Medicina* (كتاب قوانين الجز العملى سن صنعة الطيب) de Maimónides. (Cf. el núm. DCI del *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid,* por D. F. Guillén Robles; Madrid, M. Tello, 1889.)

14

Psicología de Maimónides.

Maimónides, en varios lugares de sus obras, formula una clasificación de las ciencias, en la cual adopta como criterio el orden de su enseñanza. Desde este punto de vista, establece la siguiente gradación:

A) Lógica.

B) Matemáticas.

C) Física.

D) Metafísica (1).

En el grupo de las Matemáticas incluye la Astronomía, y en el de la Metafísica la Teología, aunque quizás en su mente, como en la de Aristóteles, estuviese denominar *Teología* á lo que con un título harto nebuloso se llamaba y sigue llamándose *Metafísica*.

Con respecto á la Psicología, las doctrinas principales de Maimónides pueden sintetizarse en los siguientes conceptos:

Se ha dicho del hombre que es un *pequeño mundo* (*mikrokosmos*), y en efecto lo es, no precisamente por la semejanza que existe entre el conjunto del Universo y el individuo humano (porque esta semejanza la tiene también el mismo Universo con cualquier animal de organismo completo),

---

(1) *Moreh,* I, pág. 123. Cito siempre por la edición francesa de Munk.

sino por la facultad que al hombre *distingue* particularmente, que es la *facultad racional* ó *intelecto hylico,* que no se halla en ninguna otra especie de animales. Ninguno de éstos necesita pensamiento, reflexión, régimen, para prolongar su existencia: come lo que encuentra bueno, se alberga en el primer lugar que se le ofrece, y se une á la primera hembra que halla cuando está en celo; no ha menester de otro individuo de su especie para que le auxilie y le ayude á conservarse. Con el hombre sucede otra cosa: porque si supusiéramos á un individuo humano aislado, privado de todo régimen y semejante á los animales, perecería al momento y ni siquiera podría subsistir un solo día, como no fuese por accidente, quiero decir, como no hallase por casualidad algo que le sirviese de alimento. En efecto; los alimentos gracias á los cuales subsiste el hombre, requieren arte y largos preparativos, que no se pueden realizar sino á fuerza de pensamiento y reflexión, con ayuda de muchos instrumentos y con el concurso de gran número de personas, cada una de las cuales se encarga de una función particular. Por eso necesitan los hombres alguien que les guíe y que les reúna, á fin de que su sociedad se organice y perpetúe, y de que puedan prestarse un auxilio mutuo. De la misma suerte, para preservarse del calor en la época de los calores y del frío en la estación fría, y guarecerse de las lluvias, las nieves y los vientos, el hombre se ve obligado á hacer muchos preparativos que no se pueden cumplir todos sino por medio del pensamiento y de la reflexión. A causa de esto ha sido dotado de esta facultad racional, por la cual piensa, medita, obra y, con ayuda de artes diversas, se prepara sus alimentos, su hogar y su vestido; por ella también gobierna todos los miembros de su cuerpo. Esta facultad es muy noble, y es asimismo muy oculta, y su verdadera naturaleza no puede ser entendida de primera intención por el simple sentido común, como lo son las demás facultades naturales.—De la misma suerte, hay en el Uni-

verso algo que gobierna al conjunto y que pone en movimiento su miembro principal y dominante, comunicándole la facultad motriz de manera que gobierne así á los demás miembros; y si se supusiera que ese algo desaparece, esta esfera (del Universo), tanto en su parte dominante como en la dominada, cesaría de existir. Por ese algo se perpetúa la existencia de la esfera y de cada una de sus partes, y ese algo es Dios (1).

La facultad racional ó intelecto hylico (material) está en el cuerpo y es *inseparable* de él. No así el intelecto *adquirido*, el cual no está en el cuerpo, sino separado de él, aunque sobre él se *derrame* (2). Ahora bien; «estas cosas *separadas*, quiero decir, las que no son, ni cuerpos, ni una facultad en un cuerpo, sino puras inteligencias, no admiten en manera ninguna la multiplicidad, si no es en el sentido de que unas son *causa* de la existencia de las otras, de suerte que no se distinguen entre sí, sino que una, por ejemplo, es *causa*, y otra *efecto*. Pero lo que sobrevive de Zeid no es causa ni efecto de lo que sobrevive de 'Amr; por eso el conjunto es *uno* en número, como ha enseñado Abubekr Abenelsâyeg (Abenbâdja ó Avempace), él y otros que se han dedicado á estas cosas profundas» (3).

Alude aquí Maimónides á la famosa teoría de la *unidad* del entendimiento activo, que él profesa firmemente y cuya enseñanza atribuye á Avempace. Este, en efecto, la sostiene, como veremos, en su *Carta de despedida* (رسالة الوداع). Al tratar de Averroes, á quien erróneamente se ha atribuído la paternidad de esta doctrina, tan combatida por Alberto Magno, por Santo Tomás de Aquino y por Raimundo Lulio, expondremos la teoría de los pensadores arábigos sobre el intelecto, en sus relaciones con la de Aristóteles y

(1) I, 369-371.
(2) I, 373.
(3) I, 434 y 435.

sus comentaristas (1). Baste decir, por ahora, que es una de las ideas más profundas y peregrinas que registra la historia filosófica.

Para Maimónides, esa facultad racional ó intelecto hylico, que distingue al hombre de los demás animales, es inseparable del cuerpo y no puede funcionar sin él. Nace al mismo tiempo que el hombre, y muere con él, siendo siempre individual. Consiste en una mera *potencialidad* ó *disposición* (2). Además del intelecto *hylico* ó material (العقل الهيولاني) y del intelecto *adquirido* (العقل المستفاد), Maimónides habla del intelecto *en acto* (العقل بالفعل), y explica su diferencia respecto del primero en estos términos: «El hombre, antes de *pensar* una cosa, es *inteligente en potencia;* pero cuando ha pensado alguna cosa, como, por ejemplo, cuando ha pensado la *forma* de esta madera, abstrayéndola de su materia, y se ha representado la forma abstracta (porque en eso consiste la acción del intelecto), ha devenido *inteligente en acto.* El intelecto que ha pasado al *acto,* es la forma de la madera abstraída en el espíritu del hombre; porque el intelecto no es otra cosa que el objeto *inteligible.* Comprenderás, pues, que la cosa inteligible es la forma abstraída de la madera, que es á la vez el intelecto en acto; no hay allí dos cosas, á saber, el intelecto y la forma pensada de la madera, porque el intelecto *en acto* no es otra cosa que lo que ha sido *pensado,* y la cosa por la cual la forma de la madera ha sido pensada y abstraída, y que constituye *lo inteligente,* es, sin disputa, el intelecto que ha pasado al acto. En efecto; la esencia de todo intelecto consiste en su acción, y no puede ser que el intelecto en acto sea una

(1) No dejaré de advertir, sin embargo, que Maimónides, en una carta á R. Samuel Abentibbon, el traductor hebreo del *Moreh*, le recomienda especialmente el estudio de los comentarios de Alejandro de Afrodisia (siglos II-III).

(2) I, 328.

cosa y su acción otra cosa, porque el verdadero ser del intelecto es la *percepción*. No debe, pues, creerse que el intelecto en acto sea una cosa que exista por su lado, separadamente de la percepción, y que la percepción sea alguna otra cosa (que exista) en él; sino que (lo que constituye) el intelecto mismo y su realidad es la percepción, y, por consiguiente, cuando tú pones un intelecto que existe en acto, pones por ese mismo hecho la percepción de un objeto pensado. Esto es muy claro para el que se ha ocupado en ese género de especulaciones.—Pues siendo claro que la acción del intelecto consiste en su percepción, que es (lo que constituye) su verdadera esencia, síguese de ahí que aquello por lo cual la forma de esta madera ha sido abstraída y percibida, á saber, el *intelecto*, es el mismo *inteligente;* porque este intelecto es quien ha abstraído la forma y quien la ha percibido, y ésa es su acción, á causa de la cual es llamado *inteligente*. Pero siendo su acción su esencia, no hay, en lo que se ha puesto como *intelecto en acto*, sino la forma de la madera en cuestión. Es, pues, claro, (de una parte), que siempre que el intelecto existe *en acto*, este intelecto es la misma cosa *inteligible*, y (de otra parte), hemos dicho que la acción que constituye la esencia de todo intelecto, es ser *inteligente;* de donde se sigue que el *intelecto*, lo *inteligente* y lo *inteligible* son siempre una sola y misma cosa, cuando se trata de un pensamiento *en acto*. Pero cuando se pone (un pensamiento) en potencia, hay necesariamente dos cosas: el intelecto en potencia y lo inteligible en potencia. Si, por ejemplo, hablas de este intelecto *hylico* que está en Zeid, es un intelecto en potencia, y análogamente esta madera es inteligible en potencia, y sin disputa hay ahí dos cosas. Pero cuando (el pensamiento) ha pasado al acto, y la forma de la madera ha devenido *inteligible en acto*, entonces la forma inteligible es idéntica al intelecto, y es por este mismo intelecto, que es *intelecto en acto*, por lo que ha sido abstraída y pensada; (digo *intelecto en acto)*,

porque todo aquello de lo cual existe una acción (real), existe *en acto*. Así, pues, el intelecto en potencia y el inteligible en potencia son siempre dos cosas. Pero todo lo que está en potencia debe necesariamente tener un *substratum* que soporte esta potencia, como, por ejemplo, *el hombre;* de suerte que habrá allí tres cosas: el hombre que soporta dicha potencia y que es *el inteligente en potencia*, esta potencia misma, que es *el intelecto en potencia*, y la cosa apta para ser pensada, que es *el inteligible en potencia;* ó bien, para hablar conforme á nuestro ejemplo: el hombre, el intelecto *hylico* y la forma de la madera, que son tres cosas distintas. Pero cuando el intelecto ha llegado al *acto*, las tres cosas no hacen más que una, y jamás se hallarán en el intelecto y en lo inteligible dos cosas diferentes, sino cuando se toman *en potencia*» (1).

La *imaginación* es enteramente una facultad corporal (2), común al hombre y á la mayor parte de los animales (3). Su acción es opuesta á la de la inteligencia: ésta analiza las cosas compuestas, distingue sus partes, las abstrae, se las representa en su realidad y con sus causas, y percibe así en un solo objeto cosas numerosas, tan distintas para la inteligencia como dos individuos humanos son seres distintos para la imaginación.

Por la inteligencia se distingue lo general de lo individual y el atributo esencial del accidental. Pero la imaginación no percibe sino lo individual y lo compuesto en su conjunto, tal como lo perciben los sentidos, ó compone las cosas que en realidad están separadas, haciendo de la combinación un cuerpo ó una de las facultades del cuerpo. Así, por ejemplo, puede concebirse en la imaginación un individuo humano con alas y cabeza de caballo, y otras cosas se-

(1) I, 304 á 310.
(2) II, 287.
(3) III, 399.

mejantes que no existen en realidad. La imaginación no puede en manera alguna desembarazarse de la materia en sus percepciones (1).

Son además facultades corporales: la *atractiva*, la *coercitiva* ó retentiva, la *digestiva* y la *expulsiva* (2). En cambio, aparecen como facultades psíquicas: la facultad *de atrevimiento*, que corresponde en lo moral á la expulsiva en lo físico, y la facultad *de adivinación* ó de previsión, que, en grado más ó menos elevado, se da en todos los hombres (3).

El espíritu se designa en hebreo mediante dos palabras: *ruah* (רוח) y *nephesch* (נפש). Según Maimónides, *ruah* significa:

1.° El *aire*, como uno de los cuatro elementos.

2.° El *viento* que sopla.

3.° El *espíritu vital*.

4.° Lo que queda del hombre después de la muerte.

5.° La *inspiración* emanada de Dios sobre los profetas.

6.° *Voluntad* ó intención.

Nephesch, por su parte, representa:

1.° El *alma animal*, común á todos los seres que tienen sensibilidad.

2.° La *sangre*.

3.° El *alma racional*, propia del hombre.

4.° Lo que queda del hombre después de la muerte.

5.° *Voluntad* (4).

Para Maimónides, la confusión entre la *vida* y el *movimiento* es una noción vulgar. El movimiento no está en la esencia del viviente, sino que sólo es uno de sus accidentes (5).

Todas estas ideas son aristotélicas, y Aristóteles es, en

(1) I, 407 y 408.
(2) I, 367.
(3) II, 294 y 295.
(4) I, 144 y siguientes.
(5) I, 159.

efecto, el inspirador de la psicología de Maimónides. En el primer libro *(Madda)* de los que componen *La Mano Fuerte,* sienta los siguientes principios fundamentales:

A) No se observa materia sin forma, ni forma sin materia.

B) Hay cuerpos, como el humano, cuya materia consta de los cuatro elementos; hay otros cuya materia es simple.

C) Las formas de estos cuerpos no pueden verse con ojos carnales, sino con los del entendimiento.

D) El alma en cada ser es la forma de su cuerpo. A su vez, EL INTELECTO ES LA FORMA DEL ALMA HUMANA (1), y no se da, como ésta, en todo ser que come, bebe, engendra, siente é imagina.

E) Esta última forma del alma no se compone de elementos, ni necesita del alma como el alma del cuerpo. Así, pues, cuando éste se disuelve en los elementos de que consta, aquel alma perece con él, porque no existe sino con el cuerpo, y ha menester de él para todos sus actos. Pero la forma no se destruye, porque no necesita del alma para sus operaciones, sino que entiende con entendimiento separado del cuerpo, y permanece por los siglos de los siglos, por lo cual escribe Salomón: «Y el polvo se torne á la tierra, como era antes, y el espíritu se vuelva á Dios que le dió.» *(Ecles.*, XII, 9) (2).

Nótese, en conclusión, cómo la tradición psicofisiológica del aristotelismo le lleva á Maimónides á consecuencias que coinciden de un modo singular con las que hoy se estiman como conquistas de la Psicología. El entendimiento *en potencia* es singular y perecedero, porque no puede existir sin el cuerpo. El verdadero intelecto es el intelecto *en acto,* y éste, en último término, es Voluntad consciente. No hay

(1) «Neque ista anima existit in omni vivente, quâ comedit, bibit, generat sentit atque imaginatur; sed intellectus est forma animae.» *Jesodi ha-Torah (De fundamentis legis;* traducción Vorstio), IIII, 14.

(2) *Constitutiones de fundamentis legis,* etc., págs. 44 á 47.

un *sujeto psicológico* que piensa unas veces y otras no; hay *un pensamiento*, y este pensamiento es *el mismo pensador*, y, á la vez, *lo pensado*.. «Si los estados de conciencia inestables constituyen la realidad directamente sometida á nuestra experiencia y á nuestras verificaciones (y ni siquiera una escuela lo ha puesto en duda hasta hoy), la psicología, considerada como ciencia natural, no tiene para qué buscar fuera de ellos un «principio cognoscente»: ellos son este principio» (1).

(1) William James: *Précis de Psychologie,* traducción Baudin et Bertier; Paris, 1909; pág. 278.

15

Etica de Maimónides.

La Etica de Maimónides comprende principios de Moral y de Higiene, y es por muchos conceptos notable.

Bien, para Maimónides, es todo lo conforme con nuestro fin (1). *Mal* es la privación de bien, é implica una falta de realidad. El bien, por el contrario, se confunde con el ser. Por eso Dios no puede ser autor del mal, porque la verdadera acción de Dios es el ser. El mal, con relación á un ser cualquiera, consiste en la privación de una de sus condiciones de bien. Dios ha producido la materia con la naturaleza que le es propia, á saber, con la de estar siempre unida á la privación, lo cual la constituye en causa de toda corrupción y de todo mal. De ahí que las cosas á las que Dios no ha dado esta materia, no perecen ni están sujetas al mal (2).

«Poseemos de Alrâsi (3)—escribe Maimónides (4)—un célebre libro, titulado *Alilâhiyyât* (cosas divinas ó metafísicas), donde, en medio de muchas locuras y sandeces, ha expresado esta tesis: que el mal en el mundo es más frecuente que el bien, y que si el bienestar del hombre y los

(1) III, 94.
(2) III, 62 á 64.
(3) Abubekr Mohámmed ben Zacariyya *Alrâsi,* médico de Almoktadir. Murió el año 932 ó el 923 de Cristo.
(4) III, págs. 66 y siguientes.

placeres que este bienestar le proporciona se comparan con los dolores, los ásperos sufrimientos, las enfermedades, las parálisis, las adversidades, los pesares y las calamidades que le sobrevienen, se hallará que su existencia, quiero decir, la del hombre, es un castigo y un grave mal que se le ha impuesto. Tiende á corroborar esta opinión pasando revista á todos esos infortunios, á fin de combatir todo lo que los amigos de la verdad creen acerca de la benevolencia de Dios y de su bondad manifiesta, afirmando que él es el bien absoluto, y que todo cuanto de él emana es indudablemente el puro bien.

»La causa de todo este error es que dicho ignorante, lo mismo que sus similares del vulgo, no juzgaba del Universo sino solamente por el individuo humano. Todo ignorante se figura que el Universo entero existe sólo para su persona, como si no hubiese otro ser que él. Si, pues, lo que le sucede es contrario á sus deseos, juzga decididamente que todo el ser va mal; pero si el hombre considerase y concibiese el Universo, si supiera el diminuto lugar que en él ocupa, la verdad llegaría á ser clara y manifiesta para él. En efecto; esta insigne locura que proclaman los hombres tocante á la muchedumbre de males que ha de haber en el Universo, no la profesan, ni con respecto á los ángeles, ni en cuanto á las esferas y á los astros, ni con relación á los elementos ó á los minerales ó plantas que de ellos se componen, ni por lo que atañe á las diferentes especies de animales; sino que sus pensamientos sólo se refieren á algunos individuos de la especie humana. Si alguno, por ejemplo, habiéndose nutrido con malos alimentos, llega á ser leproso, se asombran de que le aflija esta gran desgracia, y (se preguntan) por qué existe este mal; de la misma suerte, se admiran de que alguno, á consecuencia de sus vicios, se haya vuelto ciego, y encuentran cruel que este hombre se halle atacado de ceguera. Aún podría citar otros ejemplos. Pero el verdadero modo de considerar las cosas es reparar

en que todos los individuos existentes de la especie humana, y con mayor motivo los de otras especies animales, son cosa sin ningún valor con relación al conjunto inmutable del Universo, como claramente se ha dicho: *El hombre es semejante á la vanidad (Salmo* CXLIV, 4); *El hombre, que es un gusano, y el hijo del hombre, también gusano (Job*, XXV, 6); *¿Cuánto más en los que habitan en casas de lodo...?* (Idem, IV, 19); *He aquí que las naciones son reputadas como la gota de un acetre y como el orín del peso (Isaías*, XL, 15); y todavía otros muchos pasajes de los libros proféticos hablan de esta importante materia, de gran utilidad para hacer conocer al hombre su escaso valor. Aquél no debe engañarse y creer que el Universo existe sólo para su persona; según nosotros, por el contrario, el Universo existe á causa de la voluntad de su creador, y la especie humana es en él bien poca cosa con relación al mundo superior, quiero decir, á las esferas y á los astros. En cuanto á los ángeles, no existe verdadera relación entre ellos y el hombre. El hombre no es otra cosa que el más noble de los seres sometidos á la contingencia, es decir, de los de nuestro bajo mundo; es á saber: es más noble que todo lo que se compone de los elementos. Añádase á esto que su existencia es un gran bien para él y un beneficio por parte de Dios, en razón de las propiedades y de las perfecciones que le ha concedido. La mayor parte de los males que afligen á los indivíduos, proceden de ellos mismos, quiero decir, de los *individuos* humanos que son imperfectos. Nuestros propios vicios son los que dan lugar á que nos lamentemos y pidamos auxilio. Si sufrimos, es á consecuencia de males que nos ocasionamos con entera voluntad, pero que atribuímos á Dios;—lejos de él nada semejante!—Eso es lo que Dios ha declarado en su libro, diciendo: *La corrupción no es suya; á sus hijos la mancha de ellos, generación torcida y perversa (Deut.*, XXXII, 5). Salomón ha expresado la misma idea, diciendo: *La insensatez del hom-*

bre tuerce su camino, y contra Jehová se aira su corazón (Prov., XIX, 3).»

El concepto que Maimónides tiene de la virtud es eminentemente aristotélico. El recto camino—dice—es virtud media entre dos extremos. Así, el hombre virtuoso no es iracundo, ni tampoco apocado, sino que solamente se altera por cosas de verdadera importancia; no es pródigo, pero tampoco avaro; no es fatuo ni ligero, pero tampoco triste ni lacrimoso. La virtud puede enseñarse; pero, para serlo, necesita convertirse en *hábito*, el cual no se adquiere sino con la repetición de los actos.

Las prescripciones éticas de Maimónides, tales como se contienen en el segundo tratado de *La Mano Fuerte*, se refieren á lo físico tanto como á lo moral, en lo cual coincidió con él más tarde otro insigne pensador español y quizá también de origen hebreo: Juan Luis Vives, en su *Introducción á la Sabiduría*. Así, recomienda no comer ni beber por dar gusto al paladar, sino para conservar la vida; no juntarse con la mujer en cualquier tiempo por liviandad, sino para conservar sano el cuerpo ó para engendrar descendencia.

No debe beberse durante la comida sino un poco de vino mezclado con agua. Después, cuando el alimento comienza á digerirse, puédese beber cuanta agua sea necesaria. Antes de comer debe pasearse, para que el cuerpo entre en calor. Después de la comida conviene la quietud, y en modo ninguno pasearse, ni ir á caballo ni en coche. Al sueño deben destinarse como máximum ocho horas, procurando levantarse antes de salir el sol. No es sano dormir en otra posición que no sea de costado, echándose al principio del lado izquierdo, y después del derecho (1). Ni procede acos-

(1) De la contraria opinión es R. Mosseh Almosnino (1510?-1580; judío de Salónica, descendiente de familia aragonesa perseguida por la Inquisición) en su *Regimiento de la Vida; Libro de mucha erudicion, y doctrina. En el qual como en un Cristalino espejo podrá el hombre corregir sus yerros, y enmendár sus vicios, encaminandose en la virtud, haziendose en esta vida*

tarse inmediatamente después de comer, sino luego de transcurridas tres ó cuatro horas, cuidando de no dormir jamás durante el día. Los laxantes, como las uvas, los higos, los melones, etc., deben comerse antes de cualquier otra cosa, para que no se mezclen con los alimentos. Primero debe ingerirse lo de más fácil digestión: así, la carne de las aves antes que la de animales, y los huevos antes que aquélla. Hay alimentos perniciosísimos para el cuerpo, y, en general, lo son todos aquellos que exhalan mal olor ó son demasiado amargos. La miel y el vino son malos para los jóvenes, y saludables para los viejos, sobre todo en tiempo frío. En épocas de calor debe comerse las dos terceras partes de lo que se come en el invierno. Al baño ha de irse cada siete días, procurando no lavar la cabeza con agua demasiado caliente ni demasiado fría (1).

---

momentanea merecedor de alcançar la Gloria Eterna (edición de Amsterdam, 5489 = 1729, por Semuel Mendes de Sola, Josseph Siprut Gabay y Jeudah Piza; poseo ejemplar; la primera edición es de Salónica, 5324 = 1564); pero excusa á Maimónides porque éste divide la noche sólo en dos partes y dice que no se debe empezar á dormir hasta pasadas tres ó cuatro horas después de comer, con lo cual no tuvo necesidad de añadir que se empezase á dormir sobre el lado derecho. Y luego dice Almosnino: «en lo demás no es necessario dilatarnos, mas que en solo dezirte *que procures tener siempre en la memoria todo aquel capitulo de Rabenu Mosseh y te rigas por el;* en el qual se comprehende todo quanto los Medicos escrivieron tocante al regimiento de la salud.» (Pág. 42.)

Almosnino se inspira evidentemente en Maimónides, á quien cita á cada paso. Al final de su obra escribe: «Y para lo que conviene para la ultima sciencia, que és la Methaphisica, lo que entre nosotros és cursado és la de *Abugmed Algazél,* la qual si la quizieres leer, hallarás que con las anotaciones que yo le tengo hecho, bastará bien para entender las palabras de N. S., trabaxando despues de todo esto en el famosissimo libro que compuzo el Doctissimo Rabenu Mosseh (que se intitula *Moré Nebuchim,* o *Directorio).* Con procurar entender bien al insigne *R. Abraham Aben-hesrá* en todos sus libros, que aunque habló muy breve compreendió mucho en sus palabras, significando em breves terminos lo que otros no pudieron hazer en largos discursos; atanto, que soi de opinion que haviendo bien leîdo estos tratados, no es menester leer más para entender las cozas Divinas que vienen en Nuestra Santissima Ley, que és el fin de nuestra especulacion, para perfeccion de la alma y del entendimiento theorico.» (Pág. 278.)

(1) Cf. *Canones Ethici,* etc., ed. cit. *passim.*

Son, en suma, minuciosísimos los preceptos de higiene que Maimónides combina con las reglas de moral, y se refieren á las particularidades más íntimas. El sabio, en su opinión, no ha de hablar descompuestamente, dando gritos como las bestias salvajes, sino en tono modesto y apacible; ni ha de andar con el cuerpo estirado y mostrando la nuez, sino naturalmente; ni ha de ir sucio, ni tampoco vestido con lujo, sino con traje modesto; ni se esmerará en ungirse con aromas. No aceptará más cargas que las que pueda sobrellevar. No andará en compañía de los perseguidores y calumniadores, sino en la de los perseguidos y calumniados. Amará al prójimo como á sí mismo, y no se abstendrá de reprenderle cuando vea que obra mal, porque quien puede evitar el pecado y no le impide, comprendido está en la iniquidad. Ni tomará venganza por su mano, porque ya dice el *Levítico:* «No te vengarás» (XIX, 18). Para su conducta en la vida, deberá el sabio tener presente que lo primero es ganar para comer; lo segundo, adquirir una morada; y lo tercero, tomar una esposa. Y, en todo caso, nunca permanecerá en una ciudad donde falte alguna de estas diez cosas: primera, médico; segunda, cirujano; tercera, baño; cuarta, letrina; quinta, río ó fuentes; sexta, sinagoga; séptima, maestro de niños; octava, escriba; novena, colector de limosnas; décima, senado que castigue y haga cumplir las penas (1).

---

(1) *Canones Ethici,* etc., págs. 32 y 33. Cf. la descripción del sabio en las *Constitutiones de fundamentis legis,* pág. 72.

En su *Liber de capite Fidei, in quo continentur radices* & *capita vel principia religionis* (traducción latina de Guillermo Vorstio; Amstelodami, 1638; páginas 76 y 77), se pregunta Isaac Abravanel por qué Maimónides no incluye *el libre albedrío* entre los artículos que expresan los fundamentos de la Ley, y contesta del modo siguiente:

«Respondeo me iam indicasse in propos. 9, omnes istos articulos, quos Rab confecit ad fundandam domum Dei, eiusque legem, esse fidem de Deo, non de scientia rerum humanarum. Non enim constituit in classe articulorum... essentiam animae humanae, neque etiam naturae eius aeternitatem: quia istae veritates, sunt de rebus humanis, neque oportet constituere articulos legis

Más que Ética, la doctrina moral de Maimónides es una Dietética, y por esto mismo puede considerarse como una verdadera moral *experimental*. La influencia de su profesión échase de ver en los preceptos de sus libros, y no es difícil inferir de ellos que, para su autor, la sustantividad de los principios morales no se funda en ningún *imperativo* ni en dictados de una Razón absoluta, sino en la práctica de la vida, en la cual es perfectamente demostrable que, sin aquellos principios, la conservación de la existencia, á la que todo ser tiende por naturaleza, sería imposible.

---

divinae. Fundamenta enim atque articuli eius sunt res, quas oportet credere dè Deo eiusque operibus, quae propriè pertinent ad eius populum, respectu voluntatis Dei, non alterius rei. Et liberum arbitrium antecedit legem, et prius est omnibus actionibus humanis, quatenus sunt humanae: neque est aliquid tantùm pertinens ad legem divinam: ut e. c. cum dicitur hominem esse capacem intellectus, quia hoc inest homini, quatenus est homo, non verò quatenus credit legi divinae.»

16

Física de Maimónides.

En orden á la Física (comprendiendo en ella la Cosmología y la Astronomía), las ideas de Maimónides no se apartan mucho, en lo fundamental, de la tradición peripatética.

Partiendo de la idea de la creación, divide Maimónides en tres grupos todo lo creado:

A) Criaturas compuestas de materia y de forma, que continuamente se engendran y se corrompen, como los cuerpos de los hombres, de los animales, de los vegetales y de los minerales.

B) Criaturas compuestas de materia y forma, pero en las cuales la forma no varía, sino que está perpetuamente unida á la materia, sin que ésta ni aquélla se parezcan á las demás. Tales son los orbes y las estrellas.

C) Criaturas que tienen forma, pero ninguna materia, como los ángeles. La distinción entre estos seres sólo procede de que cada uno tiene una esencia propia y de que, en razón de su respectiva virtud, se hallan colocados en diversos grados de jerarquía (1).

Hay nueve orbes ó esferas: el más próximo á nosotros es el de la *Luna;* vienen luego: *Mercurio*, *Venus*, el *Sol*, *Marte*, *Júpiter* y *Saturno* (2). En el octavo están las estrellas.

---

(1) *Jesodi ha-Torah (De fundamentis legis,* edición citada), II, 4 y 6.

(2) Calcula Maimónides la distancia entre el centro de la Tierra y lo más

El noveno comprende á todos los demás, y con su movimiento de Este á Oeste, más rápido que el de ningún otro, determina la sucesión de los días.—Todos los orbes son transparentes como el cristal: por eso las estrellas, que están en el octavo, parecen colocadas debajo del primero. No hay entre ellos vacío alguno, y cada uno se divide en otros orbes, como las diversas capas de una corteza, moviéndose unos de Oeste á Este, y otros de Este á Oeste. Tampoco existe en los orbes accidente ninguno de color, sabor, olor ni pesantez. Todas las esferas son redondas, y en su centro se halla la Tierra. Algunas estrellas están colocadas en otros orbes más pequeños, y estos orbes no rodean á la Tierra, sino que se hallan sujetos á los mayores de que hemos hablado. El número de los orbes que rodean al mundo es de ochenta; el de los que no le rodean, ocho. El orbe noveno fué dividido en doce partes (Zodíaco), según las figuras de las constelaciones que en él aparecen, y sus nombres en latín son: *Aries*, *Taurus*, *Geminis*, *Cancer*, *Leo*, *Virgo*, *Libra*, *Scorpio*, *Sagittarius*, *Capricornus*, *Aquarius*, *Piscis*.

La Tierra es unas cuarenta veces mayor que la Luna, y el Sol es ciento setenta veces mayor que la Tierra. Ningún astro, de los seis mil ochocientos que pueden calcularse, es mayor que el Sol.

Todos los orbes y estrellas tienen alma y viven, conociendo mejor que los hombres á Dios y á los ángeles.

En la materia que hay debajo del orbe lunar, creó Dios cuatro formas, desemejantes á las de los orbes: el fuego, el aire, el agua y la tierra, que son como cuerpos muertos,

---

alto de la esfera de Saturno en «un camino de cerca de 8.700 años, de 365 días cada uno, contando por cada jornada 40 millas legales, de á 2.000 codos cada una», ó lo que es lo mismo, según Munk: 127.107.000 millas. (*Moreh,* III, 99.)

En el *Moreh* (II, pág. 81) parece inclinarse Maimónides á la hipótesis de que Venus y Mercurio están por encima del Sol; aunque cita la opinión de Avempace, según el cual se hallan debajo.

sin alma ni conocimiento, y que constituyen los elementos de toda la materia infralunar. El fuego es cálido y seco; el aire, cálido y húmedo; el agua, fría y húmeda; la tierra, fría y seca. La última es la más pesada, y el primero el más ligero. Estos diversos elementos se transforman continuamente unos en otros, no total, sino parcialmente (1). La materia es la causa de toda destrucción, corrupción é imperfección (2); la privación *particular*, unida siempre á la materia, es la causa de que á ésta le sobrevenga forma (3).

Aunque del conjunto de las esferas emanan las fuerzas que influyen en todos los seres, entiende Maimónides que nada obsta á que cada esfera determinada sea el principio de fuerza de cada elemento en particular. Así, la esfera de la Luna movería el agua; la del Sol, el fuego; la de los otros planetas, el aire; la de las estrellas fijas, la Tierra; y esto último explicaría que la Tierra se mueva difícilmente para recibir la impresión y la mezcla, porque las estrellas fijas tienen movimiento lento (4).

La historia de la Astronomía, que es altamente instructiva, pone de manifiesto la oposición entre los métodos del *físico* y del *astrónomo*, por lo menos hasta la época en que hallaron plena sanción científica las teorías de Copérnico, de Kepler y de Galileo. Por una parte, los astrónomos, como Ptolomeo, tienden á *salvar las apariencias*, explicando los movimientos celestes por medio de las teorías de los círculos excéntricos ó de los epiciclos; por otra parte, los físicos, siguiendo las doctrinas aristotélicas, declaran imposibles los excéntricos y los epiciclos, y abogan por una

(1) *Constitutiones de fundamentis legis*, etc., págs. 14-43. Compárese con el sistemático resumen que de toda esta doctrina hace en el *Moreh*, I, capítulo LXXII.

(2) *Moreh*, III, pág. 45.

(3) Idem, I, 69.

(4) Idem. II, 88.

ciencia astronómica que no solamente *salve las apariencias*, sino que, además, formule hipótesis conformes con la naturaleza de las cosas y con los principios de la Física peripatética. La teoría de los primeros parecía más práctica, puesto que con ella podían formarse tablas y efemérides; la de los segundos aspiraba á ser más científica. «Con Thâbit ben Kurrah, con Abenelhaitam, los astrónomos árabes han querido que las hipótesis que formulaban correspondiesen á movimientos verdaderos de cuerpos sólidos ó fluídos realmente existentes; desde ese momento, han hecho justiciables tales hipótesis por las leyes de la Física. Ahora bien; la Física profesada por la mayor parte de los filósofos del Islam era la Física peripatética, la Filosofía que Sosígenes y Xenarco habían opuesto desde hacía largo tiempo á la Astronomía de los excéntricos y de los epiciclos, mostrando que la realidad de ésta no podía conciliarse con la verdad de aquélla. El realismo de los astrónomos árabes debía necesariamente provocar á los peripatéticos del Islam á una lucha ardiente y sin piedad contra las doctrinas del *Almagesto*» (1). En esta lucha se distinguió el español Albitrodgi ó *Alpetragio*, el cual dió forma á un sistema astronómico, fundado, como el del Estagirita, en la hipótesis de esferas homocéntricas.

Las convicciones, y también las perplejidades de Maimónides, se revelan en los siguientes párrafos del *Moreh:*

«Verdaderamente hay asuntos que son susceptibles de demostración; así, por ejemplo, está demostrado que la órbita del Sol declina hacia el ecuador, y no hay en ello duda. Pero que tiene una esfera excéntrica, ó un epiciclo, es lo que no se ha demostrado, y el astrónomo no se preocupa de ello, porque EL FIN DE ESTA CIENCIA ES SENTAR UN

(1) Cf. el excelente trabajo de P. Duhem: Σωζειν τα φαινομενα: *Essai sur la notion de Théorie physique, de Platon à Galilée;* Paris, 1908; páginas 31-32.

SISTEMA CON EL CUAL EL MOVIMIENTO DEL ASTRO PUEDA SER UNIFORME, CIRCULAR, SIN SER JAMÁS PRECIPITADO, RETARDADO NI ALTERADO, Y CUYAS CONCLUSIONES ESTÉN DE ACUERDO CON LO QUE SE VE. Junto á esto, se tiende á disminuir los movimientos y el número de esferas tanto como sea posible; porque si, por ejemplo, podemos establecer un sistema por medio del cual los movimientos visibles de tal astro pueden justificarse por (la hipótesis de) tres esferas, y otro sistema por medio del cual la misma cosa puede justificarse por cuatro esferas, lo mejor es atenerse al sistema en el cual el número de movimientos es menor. Por eso preferimos, en cuanto al Sol, la excentricidad al epiciclo, como ha dicho Ptolomeo. Desde este punto de vista, pues, ya que percibimos los movimientos de todas las estrellas fijas como un solo movimiento invariable, y que no cambian de posición las unas respecto de las otras, sostenemos que todas están en una sola esfera; pero no sería imposible que cada una de esas estrellas estuviese en una esfera (particular), de manera que todas tuviesen un movimiento uniforme y que todas (girasen) sobre los mismos polos. Habría entonces tantas *Inteligencias* como esferas...» (1).

«Ya sabes que, para darse cuenta de la regularidad de los movimientos y para que la marcha de los astros esté de acuerdo con los fenómenos visibles, es preciso admitir (una de estas) dos hipótesis: ora un epiciclo, ora una esfera excéntrica, ó las dos á la vez. Pero voy á hacerte observar que cada una de esas dos hipótesis está totalmente fuera de toda regla y es contraria á cuanto se ha expuesto en la ciencia física. En primer término, establecer un epiciclo que gire sobre una determinada esfera, sin girar en torno del centro de esta esfera que le lleva, como se ha supuesto para la Luna y para los cinco planetas, he ahí una cosa de la cual se seguiría necesariamente que hay *rodadura*, es

(1) *Moreh*, II, 93-94.

decir, que el epiciclo *rueda* y cambia enteramente de lugar, cosa inadmisible, de la cual se ha querido huir, (á saber), que haya (en el cielo) nada que cambie de lugar. Por eso Abubekr Abenelsâyeg, en un discurso que de él se conserva sobre Astronomía, ha dicho que la existencia del epiciclo es inadmisible; y después de haber hablado de dicha consecuencia (de la *rodadura),* ha afirmado que, además de esa cosa inadmisible que resultaría de la existencia del epiciclo, se seguirían todavía otras, inadmisibles también. Voy á exponértelas:

»1.° Habría una revolución en torno de un centro que no sería el del mundo; y, sin embargo, es un principio fundamental de todo este Universo que los movimientos son en número de tres: un movimiento (que parte) del centro, otro (que se dirige) al centro, y otro en torno del centro. Pero si hubiese un epiciclo, su movimiento no sería ni del centro, ni hacia él, ni en su derredor.

»2.° Es principio establecido por Aristóteles en la ciencia física, que se necesita indispensablemente algo fijo en torno de lo cual se haga el movimiento, y por eso es preciso que la Tierra esté fija; pero si el epiciclo existiese, tendríamos un movimiento circular en torno de algo que no está fijo.

»He oído decir que Abubekr afirmaba haber hallado un sistema astronómico en el cual no había epiciclo, sino (que todo se explicaba) únicamente por medio de esferas excéntricas; sin embargo, no he oído eso (de boca) de sus discípulos. Pero, aun cuando lo hubiera logrado, no habría conseguido con ello gran cosa; porque, en (la hipótesis de) la *excentricidad,* se aparta uno igualmente de los principios sentados por Aristóteles y á los cuales nada se puede añadir. Y ésta es una observación que me pertenece. En efecto; también en la *excentricidad* encontramos un movimiento circular de las esferas que no se realiza en torno del centro (del Universo), sino alrededor de un punto imaginario que

se separa del centro del mundo; y ése es igualmente un movimiento que no se realiza en torno de nada fijo. Verdad es que aquellos que no poseen conocimientos en Astronomía, pretenden que, puesto que esos puntos (imaginarios) están en el interior de la esfera de la Luna, como parece á primera vista, también la excentricidad admite un movimiento en torno del centro (del Universo); y quisiéramos poder concederles que el (movimiento) se realiza en torno de un punto en el fuego ó en el aire, aunque no se trate de un movimiento alrededor de algo fijo. Pero les diremos que las medidas de las excentricidades han sido demostradas en el *Almagesto*, según las hipótesis que allí se adoptan; y habiendo establecido los modernos por una demostración verdadera, en la cual nada hay de dudoso, cuál sea la medida de esas excentricidades relativamente al semidiámetro de la Tierra, como también han expuesto todas las distancias y magnitudes (de los astros), se ha probado que el centro del excéntrico del Sol está necesariamente fuera de la concavidad de la esfera de la Luna y por bajo de la convexidad de la esfera de Mercurio. Del mismo modo, el centro en torno del cual gira Marte, quiero decir, el centro de su excéntrico, está fuera de la concavidad de la esfera de Mercurio y por bajo de la convexidad de la esfera de Venus. También, del mismo modo, el centro del excéntrico de Júpiter se encuentra á idéntica distancia (1), quiero decir, entre las esferas de Mercurio y de Venus. En cuanto á Saturno, el centro de su excéntrico cae entre Marte y Júpiter. Observa, por consiguiente, cuánto se alejan todas estas cosas de la especulación física! Todo eso te resultará claro cuando hayas estudiado las distancias y las magnitudes que se conocen para cada esfera y para cada astro; y la valoración de todo ello se hace según el semidiámetro de la Tierra, de

(1) Ó sea: á la misma distancia del centro del mundo que el centro del excéntrico de Marte.

suerte que todo (se calcula) según una sola y única relación, sin establecer ninguna entre la excentricidad y la esfera respectiva.

»Pero existe algo más extraño y obscuro todavía, y es que siempre que hay dos esferas colocadas la una en la otra, y correspondientes por todas partes la una á la otra, pero con centros diferentes, puede suceder que la pequeña se mueva en la grande sin que esta última se mueva también; pero es imposible que la grande se mueva sobre cualquier eje, sin que la pequeña se mueva igualmente; porque siempre que la grande se mueve, arrastra necesariamente á la pequeña en su movimiento, exceptuando, sin embargo, cuando el movimiento se hace sobre el eje que pasa por los dos centros. Ahora bien; en razón de esta proposición demostrativa, en razón de haberse probado que el vacío no existe, y, en fin, en razón de la hipótesis de la excentricidad, sería preciso que la (esfera) superior, al moverse, arrastrase á la inferior, en virtud de su movimiento, en torno de su (propio) centro; y, sin embargo, no vemos que sea así, sino que, por el contrario, hallamos que ninguna de las dos esferas, la continente y la contenida, se mueve por el movimiento de la otra, ni en torno del centro de esta última, ni alrededor de sus polos, y que cada una tiene un movimiento que le es peculiar. Por eso ha sido forzoso admitir, entre las esferas tomadas dos á dos, otros cuerpos distintos de los de las esferas (de los planetas). Pero cuántas obscuridades quedarían aún, si así fuese realmente!; dónde suponer los centros de esos cuerpos que existiesen entre cada par de esferas? Y sería necesario que estos cuerpos tuviesen también un movimiento peculiar.—Ya Thâbit (1) ha expuesto esto en un tratado especial, y ha demostrado, según lo que hemos dicho, que es preciso necesariamente (admitir) un cuerpo esférico entre cada par de esfe-

(1) Thâbit ó Thebit ben Kurra, sabeo de Harran, muerto en 901.

ras.—Yo no te expliqué nada de esto cuando seguías mis lecciones, á fin de no perturbarte en lo que proyectaba hacerte comprender.

»En lo que toca á la *inclinación* y á la *oblicuidad* de que se habla en cuanto á la latitud de Venus y de Mercurio, te expuse de viva voz y te mostré (claramente) que es imposible figurarse cómo puede haber semejante cosa en los cuerpos (celestes). Ptolomeo ha confesado francamente la dificultad, como has visto, porque se expresa en estos términos: «Que nadie crea que estos principios y otros análogos »pueden difícilmente aplicarse, considerando que todo lo que »hemos expuesto son cosas obtenidas por artificio y por la »sutileza del arte y que difícilmente pueden ser; porque no »conviene comparar las cosas humanas con las divinas.» Tales son, como sabes, sus propios términos.

»Te he indicado los lugares en que puedes verificar todo cuanto te he dicho, excepto lo que te manifesté sobre la observación de aquellos puntos que son centros de los excéntricos (para saber) adónde caen, porque no he hallado ningún autor que se haya preocupado de ello. Pero eso te resultará claro cuando sepas la medida del diámetro de cada esfera, y cuál es la distancia entre los dos centros, relativamente al semidiámetro de la Tierra, como ha demostrado Alkabîsi (1) en el tratado *De las distancias;* porque, cuando examines estas distancias, reconocerás la verdad de lo que te he hecho notar.

»Repara, por consiguiente, en lo obscuro que es todo eso; si lo que Aristóteles dice en la ciencia física es verdad, no hay epiciclo ni excéntrico, y todo gira en torno del centro de la Tierra. Pero ¿de dónde les vienen entonces á los planetas todos esos diversos movimientos? ¿Es posible, de cualquier manera que sea, que el movimiento

(1) Abdelazîz ben Othmân Alkabîsi (siglo X de Cristo), llamado por los escolásticos *Alkabitius.*

sea perfectamente circular é igual, y que (al mismo tiempo) responda á los fenómenos visibles, si no es (explicándolo) por una de las dos hipótesis (1) ó por ambas á la vez? Tanto más, cuanto que, admitiendo todo lo que Ptolomeo dice del epiciclo de la Luna y de su desviación hacia un punto situado fuera del centro del mundo, y también del centro del excéntrico, los cálculos hechos según estas hipótesis no fallan en un solo minuto, y que su verdad aparece confirmada por la realidad de los eclipses, siempre calculados según estas hipótesis y para los cuales se fijan tan exactamente las épocas, así como el tiempo y las medidas del obscurecimiento.—Además, ¿cómo imaginar la *retrogradación* (aparente) de un planeta, con sus demás movimientos, sin (la hipótesis de) el epiciclo? Por último, ¿cómo puede uno suponer que haya (en el cielo) una *rodadura* ó movimiento alrededor de un centro no fijo? Y ésa es una perplejidad real.

»Ya te he explicado de viva voz que todo eso no le importa al astrónomo, PORQUE ÉSTE NO TIENE POR OBJETO HACERNOS CONOCER BAJO QUÉ FORMA EXISTEN LAS ESFERAS, SINO QUE SU FIN ES ESTABLECER UN SISTEMA POR EL CUAL SEA POSIBLE ADMITIR MOVIMIENTOS CIRCULARES, UNIFORMES Y CONFORMES Á LO QUE SE PERCIBE MEDIANTE LA VISTA, SIN QUE IMPORTE QUE LA COSA SEA (REALMENTE) ASÍ, Ó NO. Tú sabes que Abubekr Abenelsâyeg, en su discurso sobre la Física, expresa esta duda: si Aristóteles ha conocido la excentricidad del Sol, y si, pasándola en silencio, no se ha preocupado sino de lo que resulta de la *inclinación*—pues el efecto de la excentricidad no es distinto del de la inclinación—, ó bien si no la ha conocido. La verdad es que no la ha conocido, y que nunca había oído hablar de ella, porque las ciencias matemáticas eran imperfectas en su tiempo. Si hubiese oído hablar de ella, habríala ciertamente rechazado con violencia; y si la hubiese aceptado, se habría encontrado en una

(1) La del excéntrico, ó la del epiciclo.

gran perplejidad con relación á todo lo que ha dicho sobre esta materia. Lo que más arriba he afirmado, lo repetiré aquí: que todo lo que Aristóteles ha escrito acerca de las cosas sublunares, tiene una sucesión lógica; son cosas cuya causa es conocida y que se infieren las unas de las otras, y el lugar que en ellas ocupan la sabiduría y la previsión de la Naturaleza es evidente y manifiesto. En cuanto á todo lo que está en el cielo, el hombre no conoce nada de ello, si no es esa escasa teoría matemática, y ya ves lo que ocurre con ella. Diré, sirviéndome de una locución poética: *Los cielos son de Jehová: y ha dado la tierra á los hijos de los hombres (Salmo* CXV, 16); es decir, que sólo Dios conoce perfectamente la verdadera naturaleza del cielo, su esencia, su forma, sus movimientos y sus causas; pero, en cuanto á lo que está por bajo del cielo, ha dado al hombre la facultad de conocerlo, porque ése es su mundo y ésa la mansión en que ha sido colocado y de la cual forma parte él mismo. Y tal es la verdad; porque nos es imposible poseer los elementos (necesarios) para razonar acerca del cielo, que está lejos de nosotros y que se halla demasiado alto por su lugar y por su rango; y aun la demostración general que se puede sacar de él, (diciendo) que nos prueba (la existencia de) su motor, es una cosa al conocimiento de la cual no podrían llegar las inteligencias humanas. Pero cansar al espíritu con lo que no puede comprender, no poseyendo ni siquiera instrumentos para llegar á ello, no sería sino una falta de buen sentido y una especie de locura. Detengámonos, pues, en lo que está en nuestro poder; pero lo que no puede ser alcanzado por el razonamiento, dejémoslo á aquel que fué objeto de la gran inspiración divina, de suerte que mereció que de él fuese dicho: *Boca á boca hablaré con él (Núm.*, XII, 8).

»He ahí cuanto sé decir acerca de esta cuestión; pero es posible que otro posea una demostración que le evidencie la exactitud de lo que para mí ha sido obscuro. El mayor homenaje que he podido rendir á la verdad, es haber declarado

sinceramente las dudas en que todos estos asuntos me ponen, y haber dicho que no he oído ni conozco demostración de ninguna de ellas» (1).

La posición de Maimónides frente á los problemas astronómicos resulta perfectamente clara. Su profundo respeto á Aristóteles no le permite separarse de las enseñanzas de la *Física*. Por otra parte, la doctrina contraria, representada por Ptolomeo, no le parece clara, y, en último término, reconoce que sólo sirve para *salvar las apariencias*, y así explica la misión del astrónomo. En la duda, no se decide por ninguna de ellas, y hace bien, porque ambas contenían graves errores. Evidentemente, mediante la doctrina aristotélica no era posible explicar ni predecir prácticamente los fenómenos celestes. A pesar de que Aristarco de Samos admitió la rotación de la Tierra y su traslación en torno del Sol, Ptolomeo, en su enciclopedia astronómica, denominada *Almagesto* por los traductores arábigos, vuelve á considerar la Tierra como el centro del mundo, entendiendo que el Sol, los planetas y las estrellas dan vuelta á la primera en veinticuatro horas, é imagina, para explicar los fenómenos que resultaban de la traslación terrestre, círculos excéntricos y epiciclos. Los descubrimientos posteriores demostraron la complicación ingente del sistema de excéntricos y epiciclos propuesto por Ptolomeo. Por eso Alpetragio (siglo XII), que observó la oblicuidad de la eclíptica, rechaza la teoría de Ptolomeo, y el mismo Alfonso *el Sabio*, como veremos, se lamenta de la complicación (2). La fuerza de la tradición podía tanto, que todavía después de publicada la gran obra de Copérnico: *De revolutionibus orbium coelestium* (Nuremberga, 1543), Tycho-Brahé mantuvo la doctrina de ser la Tierra el centro del Universo.

(1) *Moreh*, II, 184 á 195.

(2) M. I. Nergal: *Évolution des Mondes;* Paris, Schleicher Frères; página 77.

17

Metafísica y Teología de Maimónides.

Maimónides considera la Metafísica como el estudio en donde reina mayor confusión de pareceres (1). Recomienda la circunspección en estos trabajos sobre materias abstractas, y dice que á eso se refieren aquellas palabras de la Biblia: «*Comer mucha miel no es bueno*, etc. (*Prov.*, XXV, 27), lo mismo que aquellas otras: *No seas sabio con exceso: ¿por qué te destruirás?* (*Eclesiastés*, VII, 16). También se hace alusión á ello en este texto: *Cuando fueres á la casa de Dios, guarda tu pie* (Idem, V, 1), etc., y en este otro de David: *No anduve en grandezas, ni en cosas para mí demasiado sublimes* (*Salmo* CXXXI, 1). Todavía esta idea es la que los doctores han tenido en las mientes cuando han dicho: «No estudies lo que es demasiado tenebroso para ti, y »no investigues lo que para ti es demasiado oculto: estudia »lo que te es lícito (conocer), y no te ocupes en cosas obscu»ras.» Lo cual quiere decir que no debemos comprometer la inteligencia sino en lo que el hombre puede percibir; pero que es muy peligroso ocuparse en aquello cuya percepción no es asequible á la naturaleza humana» (2). Así, pues, no deben comenzarse los estudios por la Metafísica, porque, de

(1) *Moreh*, I, 107.
(2) Idem, 112-113.

lo contrario, se engendra, no sólo la perturbación en las creencias, sino la pura irreligión (1). Las razones que se oponen á que se enseñe primeramente la Metafísica, son en número de cinco:

A) La dificultad de las cuestiones en sí mismas, su sutileza y su profundidad. Los doctores han comparado la ciencia con el agua: el que sabe nadar, saca perlas del fondo del mar; pero el que ignora la natación, se ahoga.

B) La primitiva incapacidad que, en general, hay en la inteligencia de los hombres. Por eso dice la Biblia: *El hombre nace como el pollino del asno montés* (*Job*, XI, 12).

C) La duración de los estudios preparatorios, de los cuales el hombre suele enojarse.

D) Las disposiciones naturales, como son: la poca edad, la complexión enfermiza ó defectuosa, el temperamento violento, etc.

E) Las tareas que proporciona la satisfacción de las necesidades corporales y los cuidados domésticos. Por todas estas causas el estudio de la Metafísica no es propio del vulgo, sino de un reducido número de personas selectas (2).

Maimónides sigue la inspiración aristotélica en la mayor parte de las cuestiones metafísicas. Apártase, no obstante, de ella en algunos puntos de importancia. Así, entiende que la *existencia* es un accidente añadido á la *esencia* de lo que existe. Se funda en que, necesariamente, eso acontece en todo aquello cuya existencia tiene una causa, porque entonces la existencia es un accesorio de la esencia. Igualmente entiende que la *unidad* y la *multiplicidad* son accidentes de lo que existe, en tanto que es uno ó múltiple. Esta fué la doctrina de Avicena (3), pero no la de Aristóteles, ni mucho menos la de Averroes, el cual sostiene que la separa-

(1) *Moreh*, I, 114-116.
(2) Idem, 118-130.
(3) Cf. las dos interesantísimas notas de Munk á las páginas 231 y 233 del tomo I del *Guide*.

ויתמנו בהם ענינו ממציאותו ומניעו
ומנהיג העולם השפל בהשפעת טובו·
ואמר כה אמר יי השמים כסאי והארץ
הדום רגלי· יאמר הם יורו על מציאותי
וגדלתי· ויכלתי כהוראת הכסא על
גדל הקם עליו להיותו ראוי לו זהו את
אשר צריך שיאמינוהו המאמינים·
לא שיש שם גשם שינשא הבורא
עליו ית׳ עלוי רב כי הנה יתבאר לך
במופתים שהוא ית׳ אינו גוף ואיך יהיה
לו מקום או מושב על גוף· והמכוון
הענין הוא מה שהעירותי עליו כי כל
מקום שנתייחד באלהים ויחד בהדרו
והדרו כמקדש או השמים נקרא כסא
אבל מה שהרחיב בו הלשון באומרו
כי יד על כס יה הוא תאר עצמותו וג׳
וגדולתו לא דבר חוץ מעצמו ולא
נברא מאלו מנבראיו עד שיהיה ית׳
נמצא בלתי כסא ונמצא עם כסא
זאת ספיקה בלי ספק והדבר באמר ואמרו
אתה יי לעולם תשב כסאך לדור ודור
הורה שהוא דבר בלתי נפרד ממנו ולזה
ירצה בכסא הנה ובכל מה שדומה לו
גדולתו ועצמותו אשר אינם דברים
מעצמו כמו שיתבאר בקצת פרקי זה
המאמר··

פרק עשירי

כבר קדם לנו שאנחנו כשנזכר בזה
המאמר שם מאלו השמות המשותפי׳
אין רצוננו שנזכור כל ענין שיאמר
עליו השם ההוא כי אין זה המאמר
בלשון אבל נזכר מן הענינים ההם מה
שאנחנו צריכים לו בענייננו לא דבר
אחר ומזה ירד ועלה הירידה והע׳
והעליה שני שמות מונחים בלשון ה׳
העברי לעליה ולירידה· וענינם
ידוע כי כשנתק כשיעתק הגוף ממקומו
אל מקום שפל ממנו יאמר ירד וכשי׳
וכשיעתק ממקום אל מקום גבוה מ׳
ממנו יאמר עלה ואחר כן הושאלו
שני השמות האלו לגדולה ולמעלה
עד כשתושפל מעלת האיש יאמר
ירד· וכשתגבה מעלתו בגדולה יאמר
עלה· ואמר ית׳ הגר אשר בקרבך יעלה
עליך מעלה· ואתה תרד מטה מטה
ואמר ונתנך יי אלהיך עליון על כל
גויי הארץ ויגדל יי את שלמה ויגדל

MAIMÓNIDES: *Guía de los descarriados.*

(Manuscrito 5.461 de la Biblioteca Nacional de Madrid.—Fol. 27 r.)

ción ideal entre lo que es la cosa y su existencia, es contraria á la doctrina peripatética, y afirma que Avicena confunde el uno, principio del número, con lo Uno absoluto, que abarca todas las categorías.

Como ejemplo de la fidelidad con que Maimónides suele seguir á Aristóteles en las más elevadas cuestiones metafísicas, citaremos las opiniones de aquél sobre el tiempo y los universales.

El tiempo, para Maimónides, es, indudablemente, un accidente, como la negrura ó la blancura. Afirma que no pertenece á la categoría de la *cualidad*, pero que, en suma, es un accidente inherente al movimiento, «como resulta claro para aquel que ha comprendido lo que dice Aristóteles al explicar el tiempo y su verdadero ser» (1).

En cuanto á los universales, Maimónides se declara francamente nominalista. «Cosa conocida es — dice — que no existe la *especie* fuera del espíritu, y que, por el contrario, la *especie* y los demás *universales* son cosas que pertenecen al entendimiento, y que todo lo que existe fuera del espíritu es un ser *individual* ó un conjunto de individuos» (2).

Pero el mayor mérito, y, sin duda, también la mayor originalidad de Maimónides, estriba en su sistematización de la Teología dogmática y moral del judaísmo. Expondremos ordenadamente su doctrina, fijándonos de un modo especial en la *Guía de los descarriados*.

No es para Maimónides la Fe una adhesión ciega y autoritariamente impuesta á nuestro entendimiento. En este punto no hay nada más opuesto que las doctrinas del pensador judío y las de los teólogos católicos. La Fe, dice el P. F. A. Pouget (3), «es una luz que infunde Dios en

(1) II, 105 *(Moreh)*.

(2) *Moreh,* III, 136 y 137.—Cf. también el *Compendio de Lógica* de Maimónides, cap. X.

(3) *Instrucciones generales en forma de Catecismo,* etc ; traducción por D. F. A. de Escartín; tercera impresión; Madrid, B. Cano, 1788; II, 26 y 27.

nuestras almas, por la qual creemos firmemente en Dios y todo lo que ha revelado, *aunque no lo comprehendamos...* Comprehendemos, por exemplo, que Dios crió el Cielo y la Tierra; pero no comprehendemos que un Dios solo subsiste en tres personas distintas; y, sin embargo, creemos ambas verdades porque Dios las ha revelado.» Maimónides, por el contrario, escribe: «El que creyese que Dios es *uno*, pero que posee numerosos atributos, expresaría bien, mediante su palabra, que es *uno;* pero en su pensamiento le creería múltiple. Esto se parecería á lo que dicen los cristianos: «Es *uno*, y, sin embargo, es *tres;* y los tres son *uno...*»; *como si nuestro objeto fuese solamente investigar cómo debemos expresarnos, y no lo que debemos creer.* No puede haber creencia sino cuando ha habido concepto; porque la creencia consiste en admitir como verdadero lo que ha sido concebido, (y en creer) que ello es fuera del espíritu tal como ha sido concebido en el espíritu. Si se une á esta creencia la convicción de que lo contrario de lo que se cree es absolutamente imposible, y de que no existe en el espíritu ningún medio de refutar esta creencia, ni de pensar que lo contrario pueda ser posible, eso es certeza» (1). Así resulta Maimónides un verdadero racionalista, no porque niegue toda revelación sobrenatural, sino porque no admite como materia de creencia sino lo que es concebido como verdadero y cierto por el espíritu. Su Fe es Ciencia, y su Ciencia es Fe, sin que haya de esforzarse, por consiguiente, en buscar conciliaciones ni harmonías entre cosas que no distingue.

¿Existe Dios? Sí, contesta Maimónides; y esta existencia

(1) *Moreh*, I, 181.—Cf. las palabras de Tolstoi *(Critique de la Théologie dogmatique;* traducción Bienstock; París, 1909; págs. 33 y siguientes): «El hombre comprende por la razón. En el espíritu del hombre no hay leyes más exactas que las que se refieren al número. Ahora bien; lo primero que Dios se digna revelar por sí mismo á los hombres está expresado por el número: Yo = 3, y 3 = 1, y 1 = 3.»

es demostrable; pero la demostración no debe partir de la creencia en que el mundo ha sido creado, porque la cuestión acerca de la creación ó de la eternidad del Universo tiene divididos á los filósofos desde hace tres mil años, y no sería prudente fundamentar la prueba de la existencia divina en un hecho tan discutido y, por consiguiente, tan dudoso. Claro que, si el mundo ha sido creado, tiene, indudablemente, un Creador, porque lo que es *nacido* no se ha hecho nacer á sí mismo, sino que procede de otra cosa que no es él. Pero si el mundo es eterno, y podemos demostrar, en vista de tales ó cuales razones, que existe un ser distinto de todos los cuerpos del Universo; que no es cuerpo ni facultad en un cuerpo; que es *uno*, permanente, eterno; que carece de causa, y que es inmutable, este ser es Dios. De todo lo cual resulta que la mejor demostración de la existencia de Dios, de su unidad y de su incorporeidad, *es la que se obtiene únicamente por medio de la hipótesis de la eternidad del mundo.* «No es—dice—que yo profese la *eternidad*, sino que quiero fortificar la existencia de Dios en nuestra creencia por un método demostrativo, acerca del cual no pueda haber ninguna discusión, para no apoyar ese verdadero dogma, de tan excepcional importancia, sobre una base que cualquiera pueda conmover y destruir, y que otros hasta consideren nula» (1).

Concedamos, pues, provisionalmente que el mundo es eterno. Esto supuesto, necesitamos tener en cuenta las siguientes proposiciones, demostradas ya satisfactoriamente por Aristóteles, en parte en la *Física* y en sus comentarios, y en parte en la *Metafísica* y en su comentario (2):

---

(1) *Moreh*, I, 347 á 351.—Abenfalaquera censura á Maimónides por este procedimiento discursivo, sin hacerse cargo de la científica prudencia del pensador judío.

(2) *Moreh*, II, 23.—Munk hace notar aquí que este «comentario» de la *Metafísica* debe de ser el compuesto por Alejandro de Afrodisia al libro XII de dicha obra. Averroes se expresa como sigue al principio de su Introducción

I. Es inadmisible la existencia de una magnitud infinita cualquiera.

II. Es inadmisible la existencia de un número infinito de magnitudes, si se quiere que existan (todas) simultáneamente.

III. La existencia de un número infinito de causas y de efectos es inadmisible, aun cuando no fuesen magnitudes.

IV. El cambio se encuentra en cuatro categorías: en la *substancia* (nacimiento y corrupción), en la *cantidad* (crecimiento y decrecimiento), en la *cualidad* (transformación) y en el *lugar* (movimiento de translación).

V. Todo movimiento es un cambio, y un paso de la *potencia* al *acto*.

VI. Los movimientos son unas veces esenciales (ó en la cosa misma), otras accidentales, otras debidos á la violencia, otras parciales, y (en este último caso) son especies de movimiento accidental. Esenciales, como la translación del cuerpo de un lugar á otro; accidentales, como se diría (por ejemplo) de la negrura que hay en tal cuerpo, que se ha trasladado de un lugar á otro del mismo; debidos á la violencia, como cuando la piedra se mueve hacia lo alto en virtud de algo que la obliga á ello; parciales, como el movimiento del clavo en el buque: porque cuando el buque se mueve, decimos también que el clavo se mueve.

VII. Todo lo que experimenta cambio es divisible; por eso todo lo que es movido es divisible y es necesariamente un cuerpo. Todo lo que no es divisible no es movido, y, por consiguiente, no puede en manera ninguna ser un cuerpo.

---

al mencionado libro XII: «No se halla acerca de los diferentes libros de esta ciencia (de la Metafísica) ningún *comentario* (شرح) ni ninguna *paráfrasis* (تلخيص), ni de Alejandro, ni de los comentaristas que le han sucedido, como no sea sobre este (XII.º) libro; porque yo he encontrado un comentario de Alejandro sobre los dos tercios de este libro, y una paráfrasis de Themistio sobre este mismo libro.»

VIII. Todo lo que accidentalmente es movido estará necesariamente en reposo, pues su movimiento no está en su esencia; por eso es imposible que realice perpetuamente ese movimiento accidental.

IX. Ningún cuerpo que mueve á otro se mueve, sino estando movido en el momento en que mueve.

X. Todo aquello de lo cual se dice que está en un cuerpo, es de una de estas dos clases: ó bien es algo que subsiste por el cuerpo, como los accidentes, ó bien algo por lo cual el cuerpo subsiste, como la forma física; en ambos casos es una fuerza (1) que está en un cuerpo.

XI. Algunas cosas que subsisten por el cuerpo, se dividen por la división del cuerpo, y son, por consiguiente, accidentalmente divisibles, como, por ejemplo, los colores y, en general, las fuerzas extendidas por todo el cuerpo. Del mismo modo, algunas cosas que constituyen el ser del cuerpo no se dividen de ningún modo, como el alma y la inteligencia.

XII. Toda fuerza que se halla extendida por un cuerpo, es finita, porque el cuerpo (mismo) es finito.

XIII. Nada puede ser continuo en las diferentes especies de cambio, como no sea el movimiento de translación, y en éste, el (solo movimiento) circular.

XIV. El movimiento de translación es anterior á todos los movimientos y el primero de ellos según la naturaleza; porque (hasta) el nacimiento y la corrupción están precedidos de una transformación, y la transformación (á su vez) está precedida de una relación entre lo que transforma y lo que debe ser transformado; por último, no hay crecimiento ni decrecimiento sin que haya primero nacimiento y corrupción.

XV. El tiempo es un accidente que acompaña al movi-

(1) قوّة (potencia); δύναμις en griego.

miento y que le es inherente, y ninguno de los dos existe sin el otro; un movimiento no existe sino en un tiempo, y no se puede pensar el tiempo sin el movimiento. Por consiguiente, todo aquello para lo cual no existe movimiento, no cae bajo el tiempo (1).

XVI. Nada que sea incorporal admite la idea de *número*, á menos que sea una fuerza en un cuerpo, de suerte que se puedan numerar las fuerzas individuales numerando sus materias ó sujetos. Por eso las cosas *separadas*, que no son ni un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo, no admiten de ningún modo la idea de número, si no es (en el sentido de) que son causas y efectos las unas de las otras.

XVII. Todo lo que se mueve tiene necesariamente un motor. O tiene un motor fuera de ello, como la piedra que es movida por la mano, ó tiene su motor en sí mismo, como el cuerpo del animal. ... Toda cosa movida que tiene su motor en sí misma, dícese moverse *por sí misma;* lo cual quiere decir que la fuerza que mueve *esencialmente* á lo que es movido, se encuentra en su conjunto.

XVIII. Siempre que algo pasa de la potencia al acto, lo que le hace pasar á éste es otra cosa distinta de él, y necesariamente está fuera de él; porque si lo que hace pasar (al acto) estuviese en él, y no hubiera ningún obstáculo para ello, no permanecería un instante en potencia, sino que estaría siempre en acto. Y si, no obstante, lo que hace pasar una cosa (al acto) estuviese en ella, pero hubiere habido algún impedimento que hubiese sido removido, no hay duda sino que lo que ha hecho cesar el impedimento ha sido lo que ha hecho pasar esta potencia al acto.

XIX. Todo aquello cuya existencia tiene una causa, es,

(1) «... tout ce pour quoi il n'éxiste pas de mouvement, ne tombe pas sous le temps», traduce Munk (II, 15). M. Friedländer (pág. 146; segunda edición): «... things which do not move have no relation to time.» Refiérese Maimónides á todo lo que no es movido, pero es causa de movimiento, como Dios y las inteligencias separadas.

con relación á su propia esencia, de una existencia *posible;* porque si sus causas están presentes, existirá; pero si no han estado nunca presentes, ó si han desaparecido, ó, por último, si la relación que hacía necesaria la existencia de la cosa ha cambiado, no existirá.

XX. Todo lo que tiene una existencia necesaria, con relación á su propia esencia, no debe su existencia, en manera ninguna, á una causa cualquiera.

XXI. Todo lo que es un compuesto de dos ideas diferentes, tiene por necesidad, en esta misma composición, la causa (inmediata) de su existencia tal como es, y, por consiguiente, no es en sí mismo de una existencia necesaria, porque existe por la existencia de sus dos partes y de su composición.

XXII. Todo cuerpo está necesariamente compuesto de dos ideas diferentes y se halla necesariamente afectado por accidentes. Las dos ideas que constituyen su ser son su materia y su forma; los accidentes que le afectan son la cantidad, la figura y la situación.

XXIII. Todo lo que está en potencia, de suerte que tenga en su esencia misma una determinada *posibilidad*, puede, en cierto momento, no existir en acto.

XXIV. Todo lo que es una cosa cualquiera *en potencia*, tiene necesariamente una materia; porque la *posibilidad* está siempre en la materia.

XXV. Los principios de la substancia compuesta é individual son la materia y la forma, y es preciso, de toda necesidad, un agente, es decir, un motor, que haya movido el *substratum* á fin de disponerle á recibir la forma; y éste es el motor próximo, que dispone una materia individual cualquiera. Tal es necesariamente el punto de partida para la investigación sobre el movimiento, el motor y lo que es movido. Todas las explicaciones necesarias han sido dadas sobre este asunto, y Aristóteles dice expresamente: «La materia no se mueve por sí misma.» *Esta es la proposición*

importante que conduce á la investigación sobre la existencia del primer motor.

Todavía concede Maimónides una XXVI proposición, según la cual: «El tiempo y el movimiento son eternos, perpetuos y siempre existentes en acto. De esta proposición, pues, se sigue necesariamente, según él (Aristóteles), que hay un cuerpo que tiene un movimiento eterno, siempre en acto, y tal es el *quinto cuerpo*. Por eso dice que el Cielo no nace ni perece; porque el movimiento, según él, no nace ni perece» (1).

Con ayuda de las susodichas proposiciones, y concediendo temporalmente que el mundo es eterno, emprende Maimónides la demostración *filosófica* de la *existencia*, de la *incorporeidad* y de la *unidad* de Dios.

Por cuatro vías principales llega Maimónides á esta conclusión, siguiendo á los filósofos, y son las siguientes:

a) Síguese de la proposición XXV que existe un motor que ha puesto en movimiento la materia de lo que nace y perece para que reciba la forma; y si se busca lo que ha puesto en movimiento á este motor próximo, habrá de buscársele necesariamente á su vez otro motor, de la misma ó de distinta especie, porque el movimiento se encuentra en las citadas cuatro categorías (prop. IV). Pero esto no puede continuar hasta lo infinito (prop. III). Ahora bien; nosotros encontramos que todo movimiento sublunar termina en el movimiento del quinto cuerpo, ó sea, de la esfera celeste. Pero esta esfera es igualmente movida, y debe de tener, por tanto, un motor (prop. XVII), el cual ha de ser necesariamente una de estas cuatro cosas: un cuerpo fuera de ella, un (ser) *separado* (2), una fuerza derramada

(1) *Moreh*, II, 3 á 25.

(2) مفارق; es decir, una substancia espiritual, sin mezcla de materia; lo que Aristóteles *(De anima*, III. 7) llama: τὰ κεχωρισμένα = *las (cosas) separadas (de la extensión).*

en ella, ó una fuerza indivisible. Lo primero es inadmisible, porque un cuerpo sería movido por otro (prop. IX), y éste por otro, y así sucesivamente, de donde se seguiría que hay un número infinito de cuerpos, lo cual es erróneo (prop. II). La tercera hipótesis lo es también, porque siendo la esfera un cuerpo, es finita (prop. I), y, por tanto, su fuerza será igualmente finita (prop. XII) y divisible (prop. XI); no podría, pues, imprimir un movimiento que habría de ser infinito (prop. XXVI). Es lo mismo la cuarta hipótesis, porque estando en la esfera la fuerza indivisible al modo que el alma humana está en el hombre, este motor sería movido *accidentalmente* (prop. VI), es decir, no sería posible que la esfera tuviese un movimiento perpetuo, porque todo lo que es movido accidentalmente ha de estar por necesidad en reposo (prop. VIII), y cuando esté en reposo, lo movido lo estará igualmente.

Sólo puede admitirse, por tanto, la segunda hipótesis, ó sea, que el motor es un ser *separado*. Teniendo, pues, la esfera un movimiento eterno y continuo, no puede ser en modo ninguno un cuerpo, ni una fuerza en un cuerpo; de suerte que su motor carece de movimiento, esencial ó accidental, y por eso mismo no es susceptible de división ni de cambio (prop. VII y V). Y tal es lo que llamamos Dios, el cual es imposible que sean *dos* ó más, porque las cosas *separadas* que no son corporales, no admiten la numeración sino en el sentido de ser causas y efectos las unas de las otras (prop. XVI). Y también es evidente que, no siéndole aplicable el movimiento, no cae bajo la acción del tiempo (prop. XV).

b) Aristóteles ha sentado el principio de que si se halla una cosa compuesta de otras dos distintas, y una de éstas existe aisladamente fuera del compuesto, es necesario que la otra exista igualmente. Si, por ejemplo, el oxymiel existe, y al mismo tiempo existe la miel sola, síguese necesariamente que el vinagre existe también solo. Ahora bien;

hallamos muchas cosas compuestas de un motor y de lo que es movido, é igualmente encontramos una cosa movida que no mueve, que es la última cosa movida: luego ha de existir un motor que no sea movido, y tal es el primer motor. Siendo en él imposible el movimiento, no es divisible, ni corpóreo, ni temporal, como antes se ha explicado.

c) Los seres no pueden hallarse sino en uno de estos tres casos: ó ninguno nace ni muere, ó todos nacen y mueren, ó en parte nacen y mueren y en parte no nacen ni mueren. Lo primero está contradicho por la experiencia; lo segundo es también inadmisible, porque, no pudiendo menos de acontecer *necesariamente* lo que es posible para la especie, *todos* los seres habrían perecido necesariamente, después de lo cual no sería posible que existiese nada, lo que es asimismo contrario á la experiencia (1). Hay, pues, seres que nacen y mueren; pero hay también un ser que no nace ni puede morir, y cuya existencia es *necesaria con*

(1) Maimónides advierte que esta demostración está fundada en los principios aristotélicos, pero que Aristóteles no la aplica al mismo fin. En efecto; el pensador hebreo sigue en este punto á Avicena, y, á su vez, es fielmente seguido por Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica* (I, q. 2, art. 3: *Utrum Deus sit;* in c.) Copiaré el párrafo de la *Summa* para que se vea que el razonamiento es fundamentalmente el mismo, y que Santo Tomás debe á Maimónides muy buena parte de sus ideas:

«*Tertia* via est sumpta ex possibili et necessario, (quae talis est). Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi. et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. *Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus.* Sed, si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid, quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium, vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est: ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.»

respecto á sí mismo (porque si lo fuese con respecto á su causa, ésta sería el verdadero ser necesario). La existencia de todo ser necesario en sí mismo debe necesariamente carecer de causa (prop. XX); no habrá, pues, en él ninguna multiplicidad de ideas (prop. XXI), de donde se sigue que no será un cuerpo, ni una fuerza en un cuerpo (prop. XXII). Este ser es Dios, y «es inadmisible que la existencia *necesaria* con relación á la esencia misma pertenezca á dos (seres), porque la *especie* de ser necesario sería entonces una idea añadida á la esencia de cada uno de los dos, y ninguno de los dos sería ya un ser necesario *por su sola esencia*, sino que lo sería por esta sola idea que constituye la *especie* del ser y que pertenecería á uno y á otro».

d) Vemos continuamente cosas que están primero en potencia y que pasan después al acto. Ahora bien; todo lo que pasa de la potencia al acto, tiene fuera de sí algo que le hace pasar á él (prop. XVIII). Es también claro que este algo eficiente era primero eficiente en potencia, antes de serlo en acto; y la razón de que al principio estuviese sólo en potencia, es, ó un obstáculo proveniente de sí mismo, ó la ausencia de una cierta relación entre él y la cosa que ha hecho pasar al acto. Cada uno de estos dos casos exige, á su vez, necesariamente, un eficiente, y éste, otro. Pero no pudiendo prolongarse hasta el infinito la sucesión, es preciso llegar á algo que haga pasar de la potencia al acto, existiendo siempre en el mismo estado y sin que haya en él *potencia* ninguna, porque si hubiera en su esencia alguna *posibilidad*, podría dejar de existir (prop. XXIII). Es imposible que en este ser haya materia, pues ha de ser un ente *separado* (prop. XXIV). No siendo cuerpo, es *uno* (proposición XVI), y este ser es Dios (1).

Tales son las demostraciones *filosóficas* que Maimónides expone en la segunda parte del *Moreh*, siguiendo la mente

(1) *Moreh*, II, 29 á 44.

aristotélica y tomando por postulado hipotético la eternidad del mundo, postulado que después combate, sosteniendo el dogma de la creación.

Que Dios no es cuerpo, y, por tanto, no es perceptible por los sentidos, ni *aproximable*, es el primer asunto tratado por Maimónides en la primera parte del *Moreh* (1). No repetiremos las explicaciones que da acerca de esta cuestión; sólo diremos que su método consiste en interpretar alegóricamente los textos bíblicos cuyo sentido literal puede inducir á error acerca de ese punto, llamando la atención con extraordinaria sutileza acerca de las homonimias y metáforas que el Antiguo Testamento encierra. Si Dios dijo: «hagamos hombre en nuestra imagen, como nuestra semejanza», díjolo á causa del intelecto divino que se junta al hombre. Si en los *Números* (XII, 8) se lee: «y semejanza de .A. catará *(Moisés)*», es lo mismo que si se leyese: «y comprenderá á Dios en su realidad», porque aquí el vocablo *temuná* indica la idea verdadera de una cosa percibida por la inteligencia. Cuando el *Exodo* (XXIV, 10) dice: «y *vieron* á Dios de Israel», el verbo *raá* (ver) se ha de entender en el sentido de percepción intelectual. Si en el *Deuteronomio* (V, 27) leemos: «Llégate tú, y oye *(á Dios)*», esta aproximación no es local, sino que indica una relación de ciencia (2). Lo mismo sucede cuando se atribuyen á Dios órganos corporales: «Todo órgano corporal que encuentres (atribuído á Dios) en todos los libros proféticos, es, ó un órgano de locomoción para indicar la *vida*, ó un órgano de sensación para indicar la *percepción*, ó un órgano de tacto para

(1) En el tratado *Jesodi ha-Torah* (*De fundamentis legis*, traducción Vorstio, I, 5) escribe Maimónides:

«Si plures darentur dii, isti essent corpora: quia similes constituti in essentiis suis non distinguerentur à se invicem nisi per accidentia, quae reperiuntur in corporibus. Et si creator esset corpus, haberet finem ac terminum: cùm fieri nequeat, ut sit corpus non habens finem: at verò quicquid praeditum est fine aut termino, limitatam et determinatam habet virtutem.»

(2) *Moreh*, I, 37, 44, 49, 71, etc., etc.

indicar la *acción*, ó un órgano de la palabra para indicar la influencia de las Inteligencias sobre los profetas, como se expondrá más adelante. Todas estas metáforas nos guían, pues, de suerte que fortifican en nosotros (la idea) de que existe un ser *vivo* que *hace* todo lo que está fuera de él y que *percibe* también su obra» (1).

Maimónides confiesa que su método no es enteramente original, puesto que ya en las antiguas versiones bíblicas de Onkelos y de Jonathan ben-Uziel se hace todo lo posible por alejar de Dios la idea de corporeidad. Así, donde se lee: «y he .A. están sobre él» (*Gén.*, XXVIII, 13), la paráfrasis caldea de Onkelos dice: «y he aquí *la gloria del Eterno* preparada encima»; donde: «Dios testigo entre mí y entre ti» (*Gén.*, XXXI, 49), Onkelos: «*el Verbo del Eterno* mire»; y así en otros muchos lugares (2).

La creencia en la *incorporeidad* de Dios es requisito indispensable, según Maimónides, para profesar la *unidad* del mismo, «porque no hay *unidad* sino cuando se separa la corporeidad, pues el cuerpo no es *uno*, sino que, por el contrario, está compuesto de materia y de forma, que, por su definición, hacen *dos*, y es también divisible y susceptible de ser repartido» (3). La *incorporeidad* y la *unidad* divinas son los dos primeros principios de que debe estar persuadido todo hombre religioso, y acerca de los cuales no debe admitir tergiversación de ningún género.

Mas «si tú eres—continúa Maimónides—de aquellos cuyo pensamiento se eleva para remontarse á ese alto grado, (que es) el grado de la especulación, y para adquirir la certeza de que Dios es *uno*, de una unidad real, de suerte que nada se halle en él de compuesto, ni nada que sea virtualmente divisible de un modo cualquiera, es necesario que

(1) *Moreh*, I, 161 y 162.
(2) Idem, 78 y 138 (caps. XXI y XXXVI).
(3) Idem, 132.

sepas que Dios carece de atributos *esenciales*, bajo cualquiera condición que sea, y que del mismo modo que no puede admitirse que sea un cuerpo, así también es inadmisible que posea un atributo *esencial*» (1).

El atributo, ó es la esencia misma del sujeto cualificado (en el cual caso es una mera tautología, como si dijésemos: *el hombre es un hombre*, ó una explicación de un nombre, de lo cual trataremos más adelante), ó añade algo á la esencia del sujeto, y entonces es un verdadero *accidente* de dicha esencia. Excluyendo de los atributos del Creador la denominación de *accidente*, no se excluye su concepto, porque todo lo que se *añade* á la esencia es accesorio de ella. Además: «si hubiese numerosos atributos, seguiríase que hay muchas cosas eternas; pero no existe *unidad* sino á condición de admitir una esencia *una* y simple, en la cual no haya composición ni multiplicidad de ideas, sino, por el contrario, una idea única, que resulte *una* de cualquier modo que se la mire y sea cualquiera el punto de vista desde el cual se la considere, que en ninguna manera ni por ninguna causa pueda ser dividida en dos ideas, y en la cual no exista multiplicidad, ni fuera del espíritu, ni en el espíritu (del pensador)» (2).

Siempre que un sujeto tiene un atributo afirmativo, en virtud del cual se dice de aquél que *es* tal cosa, ese atributo no puede dejar de ser de alguna de las cinco siguientes clases:

a) Atributo de *definición*, como cuando se dice del hombre que es un *animal racional*. Ahora bien; este género de atributo debe ser excluído de Dios, porque Dios no tiene causas anteriores que hayan producido su existencia y que puedan servir para definirle. Por eso todos los pensadores que se expresan con precisión dicen «que Dios no puede ser definido».

(1) *Moreh*, I, 180.
(2) Idem, 183 y 184.

b) Atributo que constituye *una parte de la definición* de la cosa, como, por ejemplo, cuando se designa al hombre por la *cualidad de animal* ó por la *razón*. También este atributo es inadmisible respecto de Dios, porque si tuviese una parte de una *quiddidad*, su quiddidad sería una cosa compuesta.

c) Atributo que no pertenece á la esencia, sino que está fuera de ella, constituyendo solamente una *cualidad* de la cosa. Pero la cualidad, como *género superior*, es un accidente; si, pues, Dios tuviera un atributo de esta especie, sería el *substratum* de los accidentes, y nos alejaríamos de su realidad y de su esencia si dijésemos que posee una cualidad. Como Dios no tiene cantidad, no puede haber en él una cualidad como la que existe en la *cantidad como tal;* como no es impresionado ni afectado pasivamente, no puede haber en él *afectos;* como no tiene *aptitudes*, no puede haber en él *potencias* (facultades) ni nada semejante; como no tiene alma, no pueden existir en él *disposiciones* ni *capacidades* (mansedumbre, pudor, etc.).

d) Atributo que designa al objeto *con relación á otro objeto* (tiempo, lugar ú otros individuos), como cuando se dice de Zeid que es padre de Fulano, ó compañero de Zutano, ó residente en tal población, etc. Pero Dios no está en relación con el tiempo, porque éste es un accidente relativo al movimiento, y el movimiento es de los cuerpos, y Dios no es cuerpo; ni tampoco con el espacio. Podría decirse que existe verdadera relación entre Dios y alguna de las substancias por él creadas; pero esto tampoco es exacto, porque Dios es de una existencia *necesaria*, y lo que fuera de él está es de una existencia *posible;* sólo POR HOMONIMIA se dice *existir* de Dios y de lo creado. La relación no puede existir sino entre dos cosas que están bajo una *especie próxima;* pero cuando están sólo bajo un mismo *género*, no hay relación entre ellas. Nadie dice, por ejemplo: «este rojo es más fuerte ó más débil que ese verde.» Y si, por añadidura, las cosas se encuentran bajo géneros distintos, es evidente

que no habrá relación ninguna entre ellas. NO HAY, PUES, ABSOLUTAMENTE NINGUNA RELACIÓN REAL ENTRE DIOS Y SUS CRIATURAS.

e) Atributo de *acción*, como cuando decimos: Zeid es el que ha tejido este paño. Los atributos de esta especie están lejos de la esencia del sujeto; por eso es lícito referirles á Dios, con tal de que se entienda bien que esas diversas acciones no emanan necesariamente de condiciones diversas existentes en la esencia de su autor, sino que se realizan todas por su misma esencia, y no por alguna cosa añadida á ella (1).

Resulta, por consiguiente, que los numerosos atributos de sentidos diversos empleados en los libros sagrados para designar á Dios, indican *la multiplicidad de sus acciones*, y no una multiplicidad en su esencia. El fuego, por ejemplo, licúa ciertas cosas, coagula otras, cuece, quema, blanquea y ennegrece; y si alguno diese al fuego los atributos de *licuefaciente*, *coagulante*, *cociente*, *quemante*, *blanqueante* y *ennegreciente*, diría verdad; pero ignoraría la naturaleza del fuego el que supusiera que hay en él seis diferentes virtudes, porque todas están producidas por una sola cualidad activa: el calor.

Dios es el ser *necesario*, en el cual no hay composición. No aprehendemos de él otra cosa sino *que es*, pero no *lo que es*. No puede admitirse, por tanto, que tenga atributo afirmativo, porque ni posee *ser* fuera de su *esencia* (de suerte que el atributo pueda indicar una de las dos cosas), ni su esencia es *compuesta* (de suerte que el atributo pueda indicar sus dos partes), ni tampoco es susceptible de accidentes. Hablamos de él *según el lenguaje de los hombres;* si decimos que es *uno*, decímoslo en el sentido de que no hay nada semejante á él, pero no en el de que la idea de *unidad* se añada á su esencia. «Los atributos negativos son aque-

(1) *Moreh,* I, 189-205.

llos de que conviene servirse para guiar al espíritu hacia lo que se debe creer respecto de Dios; porque no resulta de ellos ninguna multiplicidad, y llevan al espíritu al término de lo que es posible al hombre aprehender de Dios» (1).

Mas si los atributos afirmativos son imposibles, ¿en qué consiste la superioridad relativa de los que perciben? ¿Lo que Moisés y Salomón percibían, es lo mismo que lo que percibe cualquier estudiante de metafísica? No, contesta Maimónides; porque, en efecto, hay notables matices de superioridad entre los que perciben. «A medida que se aumentan los atributos de un sujeto, se determina mejor éste, y se aprehende cada vez mejor su verdadera naturaleza; y, análogamente, á medida que aumentas las negaciones respecto de Dios, te aproximas más á la percepción y estás más cerca de él que aquel que no niega lo que te es probado á ti que debe negarse.»

En consonancia con estos principios, Maimónides se indigna de ciertos hombres «verdaderamente ineptos», que han compuesto letanías, oraciones y preces en las que se refieren á Dios atributos que, aun dados á un ser humano, implicarían imperfección; y no halla palabras bastantes para vituperar á los poetas y oradores cuyos discursos, «en parte son pura irreligión, y en parte denuncian una debilidad de espíritu y una perversión de la fantasía que con razón deben hacer reir á un hombre cuando les escucha, y llorar cuando considera que se emplea semejante lenguaje para con Dios» (2). Salomón nos instruyó acerca de este punto de un modo suficiente, al decirnos: «*Dios está en el cielo, y tú sobre la tierra; por tanto, sean pocas tus palabras.*» (*Eclesiastés*, V, 2.)

---

(1) Cf. el clásico libro del Dr. Kaufmann: *Geschichte der Attributenlehre;* Gotha, 1877.

(2) ¡Qué diría Maimónides si pasase la vista por ciertos libros de rezo que las prensas francesas y algunas españolas sacan á luz para enervamiento y compunción espiritual de nuestras beatas!

En cuanto á los nombres de Dios que se encuentran en los libros sagrados, todos se derivan de las *acciones* de Dios, exceptuando uno: el que se escribe por medio de *yod, he, vau, he,* nombre llamado por eso *shem mephorasch (nombre de Dios claramente pronunciado),* el cual indica expresamente la esencia de Dios. Así, *Adonai* se deriva de la idea de *señorío; Ehyé* indica que Dios existe, pero no por la existencia, es decir, que es el ser *necesario*. El *yod, he, vau, he,* es el *shem ha mephorasch* absoluto; «no debe creerse otra cosa, ni dar acceso en el espíritu á la insania de los que escriben *kami'ôth* (1), ni á lo que oigas de ellos ó leas en sus insensatos escritos, en materia de nombres que forjan sin sentido ninguno, llamándoles *shemôth* (nombres sagrados) y pretendiendo que exigen santidad y pureza y que operan milagros. Todas esas cosas son fábulas que un hombre perfecto no debe ni siquiera escuchar, cuanto menos creer» (2).

La cuestión de los atributos divinos preocupó extraordinariamente á los filósofos y teólogos musulmanes y judíos de la Edad Media. Los *cifâtiyya,* ó partidarios de los atributos, admitían un cierto número de éstos eternos y esenciales, como la vida, la ciencia, la potencia, etc. Los *motáziles* ó motazelitas, discípulos de Wâzil, hijo de Athâ, y grandes admiradores del pensamiento griego (3), negaban los atributos esenciales como incompatibles con la unidad absoluta; aun cuando algunos admitían implícitamente dichos atributos, afirmando que Dios es sabio, pero no por la cien-

(1) Amuletos con fórmulas mágicas y nombres divinos.

(2) *Moreh,* I, 207. 225, 227, 230 á 237, 238, 241, 248, 256, 259, 267, 272 y 283. He abreviado notablemente la exposición; pero todos estos capítulos de la primera parte, dedicados á la doctrina sobre los atributos divinos, merecen leerse íntegros.

(3) G. Dugat: *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (de 632 à 1258 de J.-C.). Scènes de la vie réligieuse en Orient.* Paris, Maisonneuve et C.ie. 1878; pág. 202.—H. Galland: *Essai sur les motazélites (les rationalistes de l'Islam);* Paris, 1906.

cia, sino por su esencia; vivo, pero no por la vida, sino por la esencia, etc. Esta opinión (combatida por Maimónides) de algunos motáziles fué aceptada entre los hebreos por ciertos karaítas, y aun por algunos rabbanitas, como el español R. Josef Abensaddik (1).

De la influencia de Maimónides en el escolasticismo trataremos más adelante; pero ahora, con ocasión de la doctrina acerca de los atributos, no hemos de pasar en silencio que un lejano eco de ella parece resonar en las siguientes palabras de Marcelo en *Los Nombres de Christo,* de Fr. Luis de León: «Si os parece, valga por todos la figura y qualidad de letras con que se escrive en aquella lengua *(la hebrea)* el nombre propio de Dios, que los Hebreos llaman ineffable, porque no tenian por licito el traerle comunmente en la boca, y los Griegos le llaman nombre de quatro letras, porque son tantas las letras de que se compone. Porque si miramos al sonido con que se pronuncia, todo el es vocal, ansi como lo es aquel a quien significa, que todo es ser, y vida y espíritu, sin ninguna mezcla de composicion o de materia: y si attendemos a la condicion de las letras Hebreas con que se escrive, tienen esta condicion: que cada y vna dellas se puede poner en lugar de las otras, y muchas veces en aquella lengua se ponen, y assi en virtud, cada vna dellas es todas, y todas son cada vna, que es como imagen de la senzilleza que ay en Dios por una parte, y de la infinita muchedumbre de perfecciones que por otra tiene, porque todo es vna gran perfeccion, y aquella vna es todas sus perfecciones. Tanto que, *si hablamos con propiedad, la perfecta sabiduria de Dios no se differencia de su justicia infinita; ni su justicia, de su grandeza; ni su grandeza, de su misericordia: y el poder, y el saber, y el amar, en el todo es vno:* y en cada vno destos sus bienes, por mas que le desuiemos y alexemos del otro, estan

(1) *Moreh,* I, 180, 207 y 209 (notas de Munk).

todos juntos: y por qualquier parte que le miremos, es todo y no parte» (1).

Otra de las materias en que Maimónides se ocupa extensamente, es la naturaleza angélica.

Los ángeles, en su opinión, carecen de cuerpo: son *Inteligencias* separadas de toda materia y figura, aunque creadas por Dios. Para indicar al espíritu que su rango está por bajo del de la divinidad, se les ha representado á veces con algunos de los atributos de los animales irracionales, para dar á entender que la existencia del Creador es más perfecta que la suya, del mismo modo que el hombre es más perfecto que el irracional. Pero de la figura animal no se les ha atribuído absolutamente nada más que las alas; y si se ha escogido el vuelo como atributo de los ángeles para indicar que están vivos, es porque éste es el más perfecto y noble de los movimientos locales de los animales, y el hombre ve en él una gran perfección, deseando él mismo poder volar, á fin de huir fácilmente de todo lo que le perjudica y alcanzar con prontitud lo que le conviene, sea cualquiera la distancia (2).

A esta cuestión de las *Inteligencias* dedica Maimónides los capítulos IV á XI de la segunda parte del *Moreh*.

Había preocupado bastante á los Padres y Doctores de la Iglesia cristiana, sirviendo también de base á extrañas ingerencias de la teología oriental en las primeras herejías que surgieron en el seno del cristianismo. Por lo general, rara vez se observa la representación de los ángeles en el arte cristiano anterior al siglo IV (3). En el concilio II de

---

(1) *De los nombres de Christo*, etc.; Salamanca, 1583; folio 17.

(2) *Moreh*, I, 175 á 178. Sobre la angelología judaica puede verse el capítulo VI (págs. 128 y siguientes) del libro del Dr. Paolo Rotta: *La coscienza religiosa medievale (Angelologia)*; Torino, F. Bocca, 1908; y A. Kohut: *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhaengigkeit vom Parsismus;* 1866.

(3) Martigny: *Dict. des antiquités chrétiennes;* Paris, 1865; art. ANGES.

Nicea (VII general, del año 787) los Padres aprobaron la doctrina de Juan de Thessalónica, según el cual los ángeles, aun cuando no son corpóreos á nuestro modo, es decir, compuestos de los cuatro elementos, no puede decirse que sean incorpóreos: «multoties enim in proprio corpore visi sunt ab illis, quibus Dominus oculos aperuit» (1). Una doctrina bien distinta sienta el concilio IV de Letrán (1215), según el cual los ángeles son criaturas puramente espirituales, sin relación con la materia corporal. Claudiano Mamerto (floreció en 450), siguiendo á San Agustín, sostiene que los ángeles son incorpóreos (2); y esta espiritualidad es afirmada igualmente por San Isidoro de Sevilla (3) y por Santo Tomás de Aquino, en cuyo sistema los ángeles fueron creados al mismo tiempo que el Universo, poseen en su mente las imágenes ideales ó especies inteligibles de lo creado y una como semejanza de la sabiduría divina, logran la visión beatífica de Dios, intervienen con su poder en el movimiento de los astros, y se diferencian unos de otros, no por su materia (puesto que son incorpóreos), sino por su inteligencia; por lo cual: *tot sunt species, quot sunt individua* (4).

A pesar del riguroso monoteísmo judaico, el *Talmud* admite un número extraordinario de potencias angélicas, llegando hasta suponer que 1.200 ángeles cuidan del nacimiento de las hierbecillas de los prados, y admitiendo entre aquéllos diferencia de sexo (5). Mantiénese esta diferen-

(1) R. P. L. M. Sinistrari d'Ameno: *De la démonialité et des animaux incubes et succubes*, etc.; traducción por I. Liseux; Paris, I. Liseux, 1876; página 78.

(2) *Divi Clav | diani Mamerti Vie | nensis Galliarvm | Episcopi, de sta | tv animae, li- | bri tres,* | Petro Mo | sellano reco | gnitore. | Basileae, Anno | M. D. XX.—En 4.°; 196 páginas numeradas + 2 de final sin numerar. Poseo ejemplar. Vid. lib. I., cap. XII, y lib. II, cap. III.

(3) *Etymolog.*, VII, 5.

(4) *Summa Theol.*, I, qq. 4, 57, 58, 61, 62 y 106.

(5) Dr. Rotta: *La coscienza religiosa medievale*, pág. 131.

cia en el sistema kabbalístico, en el cual los diversos órdenes angélicos representan los varios grados por los cuales la emanación del supremo Ser se determina en las cosas. Pero los ángeles de la Kábbala son seres inferiores al hombre, porque cada uno desempeña una función exclusiva, y no disfrutan de la libertad humana: Tahauel es el ángel de la pureza; Rachmiel, el de la misericordia; Tsadkiel, el de la justicia; Pedael, el de la liberación; Raziel, el de los secretos; Uriel, el de la luz; etc.; y existen además órdenes de ángeles, presididos por arcángeles, al frente de cada una de las diez esferas (en la primera, ó del primer móvil, los serafines con Metatrón; en la segunda, ó cielo estrellado, los querubines con Raziel; en la tercera, ó Saturno, los tronos con Zafciel; en la cuarta, ó Júpiter, los imaginadores con Zadkiel; en la quinta, ó Marte, las potestades con Gamael; en la sexta, ó Sol, las virtudes con Rafael; en la séptima, ó Venus, los principados con Aniel; en la octava, ó Mercurio, los arcángeles con Miguel; en la novena, ó Tierra, los ángeles con Gabriel; y en la décima, ó Caos sublunar, las almas separadas ó héroes con Samael). Es casi seguro que la Kábbala fué influída en esta materia por el gnosticismo, así como éste lo fué probablemente por la religión mazdeísta, á la cual debe el judaísmo su concepto de la resurrección de los cuerpos (1).

Con motivo de la angelología, Maimónides expone y amplía las consideraciones de Aristóteles y de los filósofos arábigos acerca de las causas del movimiento de las esferas, y, consiguientemente, acerca de las *Inteligencias separadas*.

Es indudable—dice—que la esfera celeste tiene un *alma*, es decir, un principio de movimiento, puesto que localmente se mueve. Este principio no puede ser una *naturaleza* como la que mueve al animal á dirigirse hacia lo que le conviene

(1) Cf. V. Henry: *Le Parsisme;* Paris, 1905; págs. 281-286.

y á huir de lo que le es nocivo, porque, siendo su movimiento circular, su punto de partida es su punto de destino, y su punto de destino es su punto de partida; además de que, si su movimiento tuviese este objeto, quedaría en reposo después de llegar al punto de destino. Ese movimiento circular no puede proceder, por consiguiente, sino de una *concepción*, la cual no tiene lugar sino por medio de un *intelecto:* la esfera celèste posee, pues, un intelecto. Pero el intelecto, por el cual se conciben las ideas, y el alma, por la cual se hace posible el movimiento, no bastan para producir éste indispensablemente. Es necesario, no sólo que concibamos y que podamos movernos hacia el objeto, sino que éste *nos atraiga*, ó sea, que sintamos *deseo* de ir hacia él. Síguese de aquí que la esfera celeste tiene el deseo de aproximarse á lo que ha concebido, ó sea, al objeto amado, que es Dios. En tal sentido se afirma que Dios pone en movimiento á la esfera celeste, es decir, que ésta desea semejarse al objeto de su percepción.

Aristóteles halló además que existen esferas numerosas, cuyos movimientos, siendo todos circulares, difieren entre sí por la velocidad y por la dirección. Concluyó que había tantas *Inteligencias separadas* como esferas, y añadió, sin darlo por seguro, que si estas últimas eran en número de cincuenta, cincuenta sería el de Inteligencias separadas (1). Los modernos han dicho que las Inteligencias son *diez*, porque han contado nueve globos con astros (aunque algunos de estos globos contengan varias esferas) y la esfera *circundante*. Los nueve globos son: la esfera que todo lo rodea, la de las estrellas fijas, y las esferas de los siete planetas. La décima Inteligencia es el *Intelecto activo*, cuya

(1) Munk hace notar aquí (II, 56) que Aristóteles (*Metaph.*, XII, 8) sólo dice que, según un sistema, deben admitirse 55 esferas, y según otro, 47. Pero Maimónides sigue á Avicena, el cual afirma que, según Aristóteles, si el número de Inteligencias es en razón del de esferas, habrá *unas* cincuenta (*circiter quinquaginta et amplius; Metaph.*, IX, 3).

existencia se prueba por nuestros entendimientos, que pasan de la potencia al acto, y por las formas que sobrevienen á los seres que nacen y perecen, después de no haber estado en sus materias sino en potencia. «Lo que da la forma es una forma *separada*, y lo que da la existencia al intelecto es un intelecto, á saber: el *intelecto activo;* de suerte que el intelecto activo es á los elementos y á lo que de ellos se compone, lo que cada *inteligencia separada*, perteneciente á una esfera cualquiera, es á esta esfera, y que la función del *intelecto en acto* existente en nosotros, que emana del *intelecto activo*, y por el cual percibimos á este último, es la misma que la del intelecto existente en cada esfera, que emana de la inteligencia separada, y por el cual ella (la esfera) percibe la *inteligencia separada*, la concibe, desea asimilársela y llega así al movimiento. Síguese también de eso, para él *(para Aristóteles)*, lo que ya ha sido demostrado, á saber: que Dios no hace las cosas por contacto. Cuando (por ejemplo) quema, es por intermedio del fuego, y éste es movido por intermedio del movimiento de la esfera celeste, la cual, á su vez, es movida por intermedio de una *Inteligencia separada*. Las Inteligencias son, pues, *los ángeles que se acercan* (á Dios) (ó querubines), y por intermedio de los cuales son puestas en movimiento las esferas. Ahora bien; como las Inteligencias separadas no son susceptibles de ser numeradas bajo el respecto de la diversidad de sus esencias—porque son incorporales—, síguese que, según él (Aristóteles), Dios es quien ha producido la primera Inteligencia, la cual pone en movimiento á la primera esfera del modo que hemos expuesto; la Inteligencia que pone en movimiento á la segunda esfera no tiene por causa ni por principio sino á la primera Inteligencia, y así sucesivamente; de suerte que la Inteligencia que pone en movimiento á la esfera próxima á nosotros, es la causa y el principio del *intelecto activo*. Esta es la última de las Inteligencias separadas, del mismo modo que los cuerpos,

comenzando por la esfera superior, acaban por los elementos y por lo que de éstos se compone.»

Estas *Inteligencias* son lo que la Sagrada Escritura denomina ángeles *(malakhim);* y, como los doctores han explicado, llámase así á todas las fuerzas individuales, tanto físicas como psíquicas. La palabra *maldkh* (ángel) es, pues, homónima, y comprende las Inteligencias, las esferas y los elementos; pero las Inteligencias y las esferas no son como las demás fuerzas puramente corporales, sino que tienen conciencia de sus acciones y libertad para gobernar dentro del régimen que se les ha encomendado.

Piensa Maimónides que el número de esferas *figuradas* (es decir, de esferas con *figuras*, en las que hay estrellas) puede reducirse á cuatro: la de las estrellas fijas, la de los cinco planetas, la del Sol y la de la Luna. Esto supuesto, y teniendo en cuenta lo que los filósofos afirman acerca de que el régimen del mundo de la generación y de la corrupción tiene lugar por medio de las fuerzas que proceden de las esferas celestes, podemos suponer que del conjunto de esas cuatro esferas *figuradas* emanan fuerzas que se derraman sobre todos los seres que *nacen* y de los cuales son causas, y que cada esfera puede tener bajo su dependencia uno de los cuatro elementos: así, la esfera de la Luna movería el agua; la del Sol, el fuego; la de los otros planetas, el aire; y la de las estrellas fijas, la Tierra. Así se extendería la acción de Dios desde las Inteligencias hasta los cuerpos que nacen y mueren. La acción de las *Inteligencias separadas*, difícil de comprender y de explicar, se denomina *feidh* (1), por semejanza con el manantial que *fluye* de todos lados y que riega continuamente su contorno (2).

Maimónides hace ver que todas estas consideraciones filo-

(1) *Flujo*. Munk traduce: *épanchement*. Equivale á la *emisión* de Abengabirol.

(2) *Moreh,* II, 52 á 55, 56, 57, 59 á 61, 65, 71, 75, 83, 86, 101.

sóficas encuentran su confirmación en la Biblia, y hace ingeniosas comparaciones entre su teoría de las cuatro esferas y los cuatro grados de la escala de Jacob, las cuatro legiones de ángeles de la tradición judaica y los cuatro carros de la visión de Zacarías, pasando después á tratar de otro problema importantísimo: el de la creación del mundo. Sus palabras acerca de este punto son tan meditadas, tan sensatas y tan bellas, que aun ahora merecen la atención de todo pensador serio, y dan idea muy acertada de la profundidad de su genio filosófico.

Sobre la cuestión de saber—dice—si el mundo es eterno ó creado, los que admiten la existencia de Dios han profesado tres opiniones diferentes:

a) La de los que siguen la Ley de Moisés, según los cuales todo el Universo, es decir, todo ser excepto Dios, ha sido producido por éste, por su libre voluntad, de la nada pura y absoluta; entendiéndose que el tiempo forma parte de las cosas creadas, porque acompaña al movimiento, el cual es un accidente de la cosa movida, y ésta ha sido creada después de no haber existido.

b) La de los que opinan que la materia es eterna como Dios, el cual es la *causa* de aquélla, y hace con aquélla lo que quiere, al modo que el herrero con el lingote ó el alfarero con la arcilla. Según ellos, el cielo ha nacido y es perecedero; pero ni ha nacido de la nada, sino de una materia preexistente, ni se reducirá á la nada, sino á otra materia que existe. Este es el parecer de Platón.

c) La de los que entienden que el Universo es eterno; que el cielo no es generable ni corruptible; que el tiempo y el movimiento son eternos y permanentes, y que lo que nace y perece, ó sea, todo lo que está por bajo de la esfera de la Luna, continuará siempre así, sin que el orden establecido se altere nunca. Esta es la doctrina de Aristóteles.

La opinión del Estagirita pesa extraordinariamente sobre el ánimo de Maimónides, y esto se echa de ver en la aten-

ción que presta á sus argumentos en pro de la eternidad del mundo. En siete grupos clasifica las demostraciones aristotélicas, que expone con toda lealtad y sin omitir nada importante. Citaremos, como ejemplo, la cuarta:

«En todo lo que sobreviene (ó nace), la posibilidad de sobrevenir precede temporalmente á lo que sobreviene; y del mismo modo, en todo lo que cambia, la posibilidad de cambiar precede temporalmente al cambio. De esta proposición concluye que el movimiento circular es perpetuo y que no tiene fin ni principio; y también es por esta proposición por la que sus modernos partidarios han explicado la eternidad del mundo. Antes que el mundo fuese, dicen, su nacimiento debía ser posible, necesario ó imposible; ahora bien, si su nacimiento ha sido *necesario*, ha existido siempre; si su nacimiento ha sido *imposible*, no ha podido existir nunca; por último, si ha sido *posible*, cuál había de ser el *substratum* de esta posibilidad? Requeríase, pues, necesariamente, que existiese alguna cosa que fuese el *substratum* de la posibilidad, y por la cual la cosa en cuestión se dijese *posible*.»

La quinta dice así:

«Si Dios hubiese producido el mundo de la nada, Dios habría sido, antes de crear el mundo, agente en potencia, y al crearle, habría devenido agente en acto. Dios habría pasado, pues, de la potencia al acto, y, por consiguiente, habría habido en él una *posibilidad* y habría necesitado un eficiente que le hiciera pasar de la potencia al acto.»

Maimónides reconoce que no es tarea llana la de refutar todas esas consideraciones acerca de la eternidad del mundo; pero, reflexionando más sobre el asunto, encuentra que el mismo Aristóteles no estaba muy seguro de su opinión, y hasta reconocía que realmente no había demostración de la eternidad. Cita, al efecto, el tratado *Del cielo y del mundo* (I, 10), y, sobre todo, los *Tópicos* (I, 11), donde el Estagirita menciona la cuestión sobre la eternidad del mundo

como una de aquellas acerca de las cuales «*no tenemos argumentos*, porque son graves».

En vista de ello, Maimónides resuelve tratar de la cuestión de un modo que podríamos llamar *indirecto*, y expone su propósito en los siguientes términos: «Lo que yo deseo, por mi parte, es mostrar que la novedad del mundo, conforme á la opinión de nuestra Ley que he expuesto ya, no es imposible, y que todas esas argumentaciones filosóficas, de las cuales parece resultar que no es como hemos dicho, —que todos esos razonamientos (digo)—tienen un aspecto por el cual puede destruírseles é impedir que se les emplee como argumentos contra nosotros. Confirmado esto para mí, y quedando indecisa esta cuestión—á saber: si el mundo es eterno ó creado—, acepto la solución dada por la *profecía*, que explica cosas á las cuales no puede llegar la facultad especulativa; porque ya expondremos que la profecía no es una cosa vana, ni aun según la opinión del que admite la eternidad (del mundo).—Después de haber expuesto que lo que sostenemos es posible, procuraré igualmente, mediante una prueba especulativa, hacerlo prevalecer sobre la otra (opinión); quiero decir, hacer prevalecer la opinión de la *creación* sobre la de la *eternidad*. Expondré que si somos llevados á alguna consecuencia absurda admitiendo la creación, llégase á un absurdo más grave aún admitiendo la eternidad» (1).

Emprende luego Maimónides la refutación de los argumentos aristotélicos. Dice, por ejemplo, respecto del cuarto, que la *posibilidad* á que se refiere no es necesaria más que en el actual Universo, donde todo lo que nace no nace sino de otro ser; pero lo producido de *la nada* no implica nada anterior, de suerte que deba ir precedido de una posibilidad. En cuanto al quinto, advierte que el razona-

(1) *Moreh*, II, 104, 107, 110, 114, 117, 118, 123 á 125, 126 y 129. Cons. las páginas 136 y 137.

miento no es admisible sino respecto de las cosas compuestas de materia *posible* y de forma; pero lo que es incorporal é inmaterial no tiene en su esencia ninguna *posibilidad*, y todo lo que es en él está perpetuamente en acto; el mismo *intelecto activo*, aunque unas veces obre y otras no, no por eso debe decirse que pasa de la potencia al acto, porque si la acción de las formas materiales y la del ser *separado* reciben el mismo nombre de *acción*, sólo es en virtud de homonimia (1).

Prosigue examinando las opiniones aristotélicas sobre las esferas, y llega á la conclusión siguiente: «Si hay debajo de la esfera celeste tantas cosas diversas, aunque su materia sea *una*, como hemos expuesto, podrás decir que lo que las ha *particularizado* son las fuerzas de las esferas y las diferentes posiciones de la materia respecto de la esfera celeste, como nos ha enseñado Aristóteles. Pero, en cuanto á las *diversidades* que existen en las esferas y en los astros, ¿quién ha podido *particularizarlas* sino Dios? Porque si alguno dijere que son las *inteligencias separadas*, no ganaría nada con semejante afirmación. En efecto; las inteligencias no son cuerpos, de suerte que puedan tener una posición respecto de la esfera; ¿por qué, pues, en tal caso, ese movimiento de deseo (que atrae á cada esfera) hacia su *inteligencia separada*, se realiza en una esfera hacia el Oriente y en otra hacia el Occidente? ¿Crees tú que tal inteligencia está del lado del Occidente, y tal otra del lado del Oriente? Además, ¿por qué tal (esfera) es más lenta y tal otra más rápida, sin que ni siquiera haya una sucesión (regular) en esto, en relación con su distancia (respectiva), como sabes? Sería, pues, preciso decir necesariamente que la misma naturaleza de tal esfera, y su substancia, son las que han exigido que se moviese hacia tal lado y con tal grado de velocidad, y que el resultado de su deseo fuese tal

(1) *Moreh*, II, 135 y 138.

cosa (obtenida) de tal manera. Y eso es, en efecto, lo que dice Aristóteles y lo que claramente proclama» (1).

Pero Maimónides no cree que el mundo sea producto de la necesidad, sino efecto de la *voluntad libre* de Dios. La manera de llegar á esta conclusión es la siguiente: atribuyendo á Aristóteles la teoría sobre la emanación progresiva de las Inteligencias, expuesta por Alfarabi y Avicena, escribe: «Si Aristóteles dice que la primera Inteligencia sirve de causa á la segunda, la segunda á la tercera, y así sucesivamente, aunque hubiese millares de grados, la última de esas inteligencias será siempre indudablemente simple. ¿De dónde, pues, había de venir la *composición*, que, según la opinión de Aristóteles, existe por *necesidad* en esos seres (de aquí abajo)? Gustosos convenimos con él cuando dice que á medida que las Inteligencias se alejan (de la causa primera), hállase en ellas una composición mayor de ideas (diversas), deviniendo sus inteligibles más y más numerosos; pero, admitiendo con él esta hipótesis, (le preguntaremos): ¿cómo las inteligencias han podido devenir la causa de las esferas que de ellas emanan? ¿Qué relación hay entre la materia (de las esferas) y la Inteligencia separada, que es absolutamente inmaterial? Aun suponiendo que concedamos que cada esfera tiene por causa una Inteligencia, como se ha dicho, porque esta inteligencia es *compuesta* en cuanto se piensa á sí misma y (piensa también) lo que está fuera de ella—de suerte que está en algún modo compuesta de dos cosas, una de las cuales produce la otra inteligencia que se halla por bajo de ella, y otra produce la esfera—, podrá todavía preguntársele: Esta cosa una y simple de la cual (según tú) emana la esfera, cómo ha podido producir la esfera, puesto que ésta se compone de dos materias y de dos formas, (que son, de una parte) la materia y la forma de la esfera, y (de otra parte) la materia y la forma del astro

(1) *Moreh,* II, 162 y 163. Abrevio aquí mucho la exposición de Maimónides.

fijado en la esfera? Si, pues, todo aconteciese por vía de *necesidad*, sería preciso suponer en esta inteligencia compuesta una causa igualmente compuesta de dos partes, una de las cuales pudiera producir el cuerpo de la esfera, y la otra el cuerpo del astro. Y todavía sería preciso que la materia de todos los astros fuese una y la misma; pero puede suceder que las estrellas brillantes sean de una substancia, y las nebulosas de otra. Por último, es sabido que todo cuerpo está compuesto de su materia y de su forma» (1).

Obsérvese la agudeza de las reflexiones de nuestro pensador. Hace notar que las demostraciones aristotélicas se refieren al ser en su estado perfecto y acabado, y que no es lícito argumentar de este estado actual al estado anterior á su perfección. No se puede probar que el mundo ha sido creado, basándose en su realidad presente; pero sí se puede demostrar que es *posible* que haya sido creado. Los partidarios de la eternidad no niegan que Dios sea causa y el mundo efecto; pero sostienen que el mundo ha emanado de Dios por *necesidad*. Ahora bien; esto último es incompatible con la simplicidad de lo inmaterial: luego el mundo *ha podido ser creado* por la voluntad libre de Dios.

«No se me critique—dice luego—por haber puesto de relieve las dudas anejas á la opinión (de Aristóteles). ¿Acaso—dirás—puede destruirse una opinión, ó establecerse otra contraria, por medio de dudas? En verdad no es así; pero nosotros obramos con ese filósofo como sus partidarios nos han recomendado que obremos con él. En efecto; Alejandro ha expuesto que siempre que una cosa *no sea susceptible de ser demostrada*, es preciso sentar (sucesivamente) las dos hipótesis contrarias, ver cuáles sean las dudas que afectan á cada uno de los dos casos opuestos, y admitir el que menor número de ellas ofrezca.» Todo lo que Aristóteles ha dicho sobre las cosas sublunares es lógico y

(1) *Moreh*, II, 174 á 176.

razonable; son cosas cuya causa es conocida y que se infieren unas de otras, mostrando la sabiduría y previsión de la Naturaleza. En cuanto á lo que está en el cielo, el hombre no conoce nada, como no sean algunas teorías matemáticas extraordinariamente discutibles, como la geocéntrica y la de los excéntricos y epiciclos.

Pero si nos negamos á profesar la doctrina de la eternidad del mundo—continúa Maimónides—, *no es porque el texto expreso de la Ley proclame la creación;* porque los textos que señalan ésta no son más numerosos que los que indican la corporeidad de Dios. No nos costaría mucho trabajo el recurrir aquí á la interpretación alegórica, como hemos hecho al tratar de la corporeidad; pero no hay necesidad de ello. «Tomaremos más bien los textos en su sentido literal, y diremos que la religión nos ha dado á conocer una cosa que somos incapaces de concebir, y el *milagro* confirma la verdad de lo que sostenemos» (1).

Comenta Maimónides un paso de los *Aforismos* de Rabbí Eliezer el Grande, del cual parece inferirse la inadmisibilidad de la creación; hace ver que Salomón no fué partidario de la eternidad, como algunos creen, y añade: «la creencia en la *novedad del mundo* es necesariamente la base de toda la religión; pero no es artículo de fe que el mundo, creación nueva, deba también perecer algún día, y no heriríamos ninguna de nuestras creencias creyendo en su perpetuidad. Dirás quizás: «¿No se ha demostrado que todo cuanto nace »es perecedero? Luego, si ha nacido, debe morir.» Pero advierte que no estamos obligados á razonar así, porque no hemos sostenido que haya nacido como nacen las cosas físicas, sometidas á una ley natural. En efecto; lo que ha nacido según el curso natural de las cosas, debe necesariamente perecer según el curso de la naturaleza; porque, del mismo modo que su naturaleza ha requerido que no exis-

(1) *Moreh,* II, 195 á 198.

tiera al principio tal como es y que después deviniese tal, así también requiere por necesidad que no exista perpetuamente de esa manera, puesto que es notorio que, por su misma naturaleza, este modo de existir no le conviene perpetuamente. Pero, según nuestra tesis religiosa, que atribuye la existencia de las cosas y su pérdida á la voluntad de Dios, y no á la *necesidad*, nada nos obliga á admitir que Dios, después de haber producido una cosa que no había existido, deba necesariamente destruir esta cosa. Por el contrario, esto dependerá, ó bien de su voluntad, que será libre para destruirla ó conservarla, ó bien de lo que demande su sabiduría; será, pues, posible que la conserve eternamente y que la conceda una permanencia semejante á la suya propia» (1).

Tal es la prudente actitud de Maimónides frente al difícil problema del origen del mundo. Las dos principales objeciones que hoy formula Herbert Spencer contra el sistema de la creación: *a)* «Que nadie ha visto una creación especial, nadie ha encontrado jamás una prueba indirecta del acontecimiento de una creación especial»; y *b)* «Que la creación de la materia es inconcebible, que implica en el espíritu el establecimiento de una relación entre alguna cosa y nada, relación á la cual falta uno de los términos, es decir, relación imposible» (2), Maimónides las ha previsto, diciendo que la creación está fuera del orden natural de las cosas, y que es un verdadero *milagro* que la religión consagra. Pero el pensador hebreo hispano ha dirigido sus esfuerzos á probar que el fenómeno es metafísicamente posible, dada la naturaleza divina, fundándose indirectamente en que el sistema de la eternidad es más absurdo. En la misma doctrina de la evolución es necesario suponer siempre *algo* anterior,

(1) *Moreh,* II, 203 y 204. Cf. la pág. 226.
(2) H. Spencer: *La especie humana, la creación y la evolución;* traducción castellana; Madrid, 1887; págs. 69 y 70.

de lo cual provino lo posterior (el punto en el círculo; la semilla en el árbol; el huevo germinativo en el hombre; el átomo de hidrógeno en la materia cósmica) (1); y ese algo no puede ser eterno, si, como las modernas teorías físicas afirman, no sólo la materia, sino la misma energía intratómica es destructible (2).

Después de algunas palabras sobre la institución del sábado (que, para Maimónides, es un símbolo de la creación y un medio de recordar á los hombres que el mundo fué hecho) (3), pasa al estudio de otra cuestión de que trata extensamente: la *profecía*.

Tres principales opiniones—dice—existen acerca de la naturaleza de la profecía:

A) La de los hombres vulgares, según los cuales Dios elige entre los mortales al que quiere hacer profeta, sin que le importe que sea sabio ó ignorante, viejo ó joven, con tal que sea bueno.

---

(1) Cf. M. Lachaud: *Nouvelle théorie des sciences physiques;* Paris, 1910; página 18.

(2) Dr. Gustave le Bon: *L'Evolution des forces;* Paris, E Flammarion, 1907; págs. 14 y 15.

El escolasticismo ha adoptado, respecto del problema que nos ocupa, un procedimiento idéntico al de Maimónides. Véanse las significativas frases del cardenal González:

«Con motivo de estas palabras del Santo Doctor y de otros pasajes análogos, como cuando escribe que *ratione demonstratur, et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata,* séanos permitido observar que estas palabras deben entenderse en el sentido de que la razón demuestra *fácilmente* la creación del mundo, *presupuesta* la luz que la revelación, la Escritura y la Teología *cristiana* han difundido sobre la creación y las ideas que se hallan en relación con la misma; *pero no en el sentido de que la razón* SOLA *pueda demostrar* FÁCILMENTE *la existencia de la creación.» (Filosofía elemental,* quinta edición; Madrid, 1886; II, 173.)

(3) Lo que Maimónides ignoraba era que, tanto la institución del sábado, como el relato de la creación, el del diluvio, el del paraíso terrenal y tantos otros del Antiguo Testamento, son de origen *babilónico,* y que los escribas hebreos se limitaron á ordenar tradiciones recogidas de civilizaciones muy anteriores á la suya. (Cf el interesante libro de W. St. Chad Boscawen: *La Bible et les monuments;* trad. par Clém. de Faye; Paris, Fischbacher, 1900.)

B) La de los filósofos, según los cuales la profecía es una cierta perfección existente en la naturaleza humana y obtenida por medio del *ejercicio*, que hace pasar al *acto* lo que la especie posee *en potencia;* no es posible, según este parecer, que el ignorante devenga profeta, ni que nadie lo sea de repente y sin preparación.

C) La de la Ley de Moisés, semejante á la anterior; según ella, Dios hace profeta á quien quiere y cuando lo quiere, con tal de que se trate de un hombre extremadamente perfecto y verdaderamente superior, porque no nos parece posible que Dios conceda el don de profecía á un ignorante (como no nos parecería racional que hiciese profeta á un asno ó á una rana): es indispensable ejercitarse y perfeccionarse en ese don, y sólo así nace la *posibilidad* á que se refiere el poder divino (1).

La profecía, según Maimónides, es «una emanación de Dios, que se extiende, por intermedio del intelecto activo, primero sobre la facultad racional, y después sobre la facultad imaginativa». Es el más alto grado humano, y el término de la perfección que puede alcanzar su especie. La perfección de la profecía llega al hombre en un *sueño* ó en una *visión;* por eso leemos en el Pentateuco: «Si fuere vuestro profeta de .A., por *espejo* á él me haré conocer; en el *sueño* hablaré con él.» *(Núm.*, XII, 6.) Si la emanación del intelecto activo se extiende sólo sobre la facultad racional del hombre, y no sobre la imaginativa, tenemos la clase de los sabios que se dedican á la investigación. Pero si la emanación se extiende sólo sobre la imaginativa, dejando atrás á la racional, tenemos á los legisladores, á los adivinos, á los augures, á los que forman sueños verdaderos y hacen milagros con artes ocultas. Por último, si se extiende á las dos facultades, resulta la clase de los profetas. Obsérvese, sin

(1) *Moreh,* II, 260 á 265.—Cf. N. Sandler: *Das Problem der Prophetie und der jüdischen Religionsphilosophie von Saadia bis Maimûni;* Breslau, 1891.

embargo, que la *extensión* ó flujo del intelecto activo tiene lugar sólo directamente sobre la facultad racional, haciéndola pasar al *acto*, y por la facultad racional llega á la imaginativa. En todos los verdaderos profetas hay facultad de *osadía* y facultad de *adivinación;* pero también percepciones *especulativas*, y en grado extraordinario. Por eso dice con verdad el Salmista: «*el verdadero profeta es (aquel que tiene) un corazón lleno de sabiduría*» (XC, 12) (1).

Sobre las bases de la especulación filosófica y de la ley religiosa, enumera Maimónides del siguiente modo los *grados* de la profecía:

1.° Cuando un auxilio divino acompaña y mueve al individuo, animándole á realizar actos de virtud, grandeza é importancia. Entonces se dice que *el espíritu del Eterno* ha penetrado en él. En este grado se hallaba David cuando acometió valerosamente al león, al oso y al Filisteo.

2.° Cuando sobreviene al individuo una nueva energía, en virtud de la cual pronuncia máximas ó discursos de sabiduría, en estado de vigilia. De tal hombre se dice que *habla por el espíritu santo*. Así compuso Salomón los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares.

3.° Cuando el profeta ve una *parábola* en un *sueño*, y en este mismo se le indica el sentido de la parábola. Tal ocurre con casi todas las de Zacarías.

4.° Cuando en *sueño profético* oye palabras claras y distintas, sin ver al que las pronuncia, como le ocurrió á Samuel en su primera revelación.

5.° Cuando un *personaje* le habla en un *sueño*, como en las profecías de Ezequiel.

---

(1) «Ex fundamentis legis cognoscere est, Deum Prophetas reddere homines. Non cadit autem prophetia nisi in sapientem, excellentem sapientiâ, praevalentem áffectibus suis, in quem non dominatur rei mundanae concupiscentia; sed qui semper ratione suâ superat appetitum, ac praeditus est intellectu amplo, valdeque ordinato.» (Maimónides: *Jesodí ha-Torah,* traducción Vorstio, VII, 1.)

6.° Cuando un *ángel* le habla en un *sueño*, y tal es la condición de la mayoría de los profetas.

7.° Cuando le parece en un *sueño profético* que *Dios* le habla, como le ocurrió á Isaías.

8.° Cuando en una *visión profética* tiene una revelación y ve *parábolas*, como le ocurrió á Abraham en la visión entre los cuerpos muertos (*Génesis*, XV, 9 y 10).

9.° Cuando oye *palabras* en una *visión*, como le ocurrió á Abraham.

10. Cuando en una visión profética ve un *personaje* que le habla, como Josué en Jericó, ó Abraham en el valle de Mamré.

11. Cuando en una *visión* ve á un *ángel* que le habla, como Abraham en el momento del sacrificio de Isaac. Tal es el más alto grado á que llegaron los profetas proclamados en los libros santos.

De Moisés hace siempre Maimónides una excepción. Moisés ha sido el mayor de los profetas, y su percepción fué distinta de la de otros. Por eso dice el *Deuteronomio:* «Y no se levantó Profeta más en Israel como Moseh, que lo supo .A. faces á faces» (XXXIV, 10) (1).

Hace luego Maimónides algunas consideraciones acerca de las metáforas y de las hipérboles que se hallan en los libros proféticos, y pasa, en la tercera parte del *Moreh*, á dar, con todo género de salvedades (en razón á lo profundo y

(1) *Moreh*, II, 278. 281, 282, 290 y 291, 298, 300, 335, 357 y 362.

En el tratado *Jesodi ha-Torah* sintetiza Maimónides del siguiente modo las cualidades que distinguían á Moisés de los demás profetas:

A) Moisés profetizaba en estado de vigilia, sin necesidad de *sueño* ni de *visión*.

B) No necesitaba enigmas ni parábolas para expresarse, ni le hacía falta la mediación de los ángeles, sino que todo lo veía claramente y sin velo.

C) No se aterraba ni se conmovía en el momento de profetizar, sino que hablaba *como quien habla á su amigo*.

D) Podía profetizar en cualquier momento.

E) Jamás volvía á la vida ordinaria de los demás mortales, sino que estaba siempre santificado como los ángeles.

sagrado del misterio), una explicación de la visión de Ezequiel ó *Maassé Merkaba* (Relato del carro celeste). Parece entender, con Efôdi y Schem-Tob, que el *firmamento*, situado por encima de los cuatro *'hayyôth* (animales), es la novena esfera desprovista de estrellas, ó la del movimiento diurno; que la frase: «y el aspecto de las ruedas era como el de la piedra de Tarsis» (X, 9) designa la materia sublunar ó de los elementos; que los *ophannîm* (ruedas) son los elementos, y que los *'hayyóth* son las esferas celestes. Las alusiones ocultas que en este relato descubre, son sutilísimas y no puede negarse que representan gran esfuerzo de ingenio, aunque algunas puedan tacharse de arbitrarias (1).

Antes de tratar, en la misma tercera parte del *Moreh*, de la providencia y presciencia divinas y de su relación con la libertad humana, estudia Maimónides el problema del origen del mal moral y físico.

Todos los cuerpos que nacen y mueren—dice—están sujetos á la corrupción desde el único punto de vista de su materia, porque desde el punto de vista de la forma no son corruptibles, sino permanentes. Además, es de la naturaleza de la materia estar siempre unida á la *privación;* por eso no conserva ninguna forma individual, y continuamente se despoja de una forma para recibir otra. Es evidente, pues, que toda destrucción, corrupción ó imperfección, tanto moral como física, reconoce por causa la materia. La materia es un gran velo que nos impide percibir la *Inteligencia separada*. El mal es una *privación*, y no puede proceder de Dios, que sólo realiza el ser, y todo ser es bien. *Hacer una privación* sólo puede decirse en el sentido de una acción indirecta; así Dios produce la materia, y la produce con su propia naturaleza, es decir, unida á la privación, que la hace *causa de toda corrupción y de todo mal* (2).

(1) Cf. los capítulos I á VII inclusive de la tercera parte del *Moreh*.

(2) Recuérdese lo que acerca de este punto hemos referido, como parecer de Maimónides, en las páginas 323 y siguientes.

Pregúntase luego Maimónides cuál sea la causa final del Universo, y expone primero varias opiniones que rebate. Según una de ellas, el Universo no tiene otro fin que la existencia de la especie humana, destinada á adorar á Dios. Pero, aun admitiendo que todo haya nacido á causa del hombre, y que el destino final de éste sea adorar á Dios, todavía cabe preguntar: ¿con qué *fin* debe Dios ser adorado, si su perfección no puede aumentar aunque todas las criaturas le comprendiesen y adorasen del modo más perfecto, y si, aunque nada fuera de El existiera, no por eso estaría manchado con imperfección de ninguna clase? Y si se responde que no se trata de su perfección, sino de la nuestra, preguntaríase nuevamente: ¿con qué fin debemos existir con esta perfección? Pregunta que, en último término, nos llevaría necesariamente á contestar: «Dios lo ha querido así»; ó: «su sabiduría lo ha exigido así»; y esto es lo cierto (1).

La verdadera opinión sobre el asunto es la siguiente: «No debe creerse que todos los seres existan á favor del hombre, sino que, por el contrario, todos los demás seres han sido creados igualmente en vista de sí mismos y no á favor de otra cosa. Así, aun según nuestra opinión, que admite la creación del mundo, sería inútil buscar la causa final de todas las *especies* de seres; porque nosotros decimos que Dios ha creado por su *voluntad* todas las partes del Universo, y que unas tienen su objeto en sí mismas, mientras que otras existen á favor de otra cosa que tiene su objeto en sí misma. Del propio modo, pues, que ha querido que la especie humana existiese, así también ha querido que las esferas celestes y sus astros existieran, y que hubiese igualmente ángeles. *En todo ser ha tenido por objeto este mismo ser*, y siempre que la existencia de una cosa era imposible sin que estuviese precedida de otra, produjo ésta pri-

(1) *Moreh*, III, 89, 90, 91.

mero, como, por ejemplo, la sensibilidad, que precedió á la razón» (1).

En cuanto á la Providencia divina (2), cinco doctrinas principales, según Maimónides, se han profesado acerca de ella:

A) Según la primera, la Providencia no existe. Todo lo que hay, lo mismo el cielo que las demás cosas, es debido al acaso; no existe ningún ser que regule, gobierne ó cuide de nada. Tal fué la sentencia de Epicuro.

B) Según otros, hay cosas que se encuentran gobernadas y ordenadas por un Ser; pero otras se hallan entregadas al acaso. Tal fué la opinión de Aristóteles, según el cual la Providencia conserva y perpetúa las *especies*, pero no los individuos, si bien éstos no se hallan en un abandono absoluto. Acompaña la Providencia á todo lo que se sucede sin interrupción y sin cambio, como las condiciones de las esferas celestes, y á todo lo que sigue cierta regla y no falta

(1) *Moreh,* III, 92.

(2) Cf. L. Stein: *D. Willensfreiheit und ihr Verh. zur göttl. Präscienz und Providenz b. d. jüdisch. Philosophen des Mittelalt.;* Berlin, 1882.— J. Kramer: *Das Problem d. Wunders im Zusammenhang m. d. Providenz bei d. jüd. Religionsphilosophie d. Maimûni;* Strassburg, 1903.

Frente á la doctrina, verdaderamente racional y científica, de Maimónides, acerca de la causa final del Universo, véanse estas frases del libro *De imitatione Christi:* «Ecce coelum et terra quae *in ministerium hominis* creasti, praesto sunt, et faciunt quotidie quaecumque mandasti. Et hoc parum est: quin *etiam Angelos* in ministerium hominis creasti et ordinasti.» (III, 10.) Y aún sigue diciendo: «Transcendit autem haec omnia, quod tu ipse *homini servire* dignatus es, et te ipsum daturum ei promisisti.» ¿Qué le queda al hombre, después de tales consideraciones, sino hacerse Dios, por medio del *árbol de la ciencia?*

Por supuesto, que en el *Talmud* se sostiene también esta última doctrina teleológica combatida por Maimónides. «R. Eleazar dijo: el Santo, bendito sea, quiere decir que todo el mundo no ha sido creado sino á causa de él *(del hombre, ó, mejor dicho, del* JUDÍO). R. Abba, hijo de Cohana, dijo: equivale en valor al mundo entero. R. Simeón, hijo de Azai, y, según otros, R. Simeón, hijo de Zoma, dijo: el mundo entero no ha sido creado sino para conformarse con sus órdenes (y sus necesidades).» *(Le Talmud de Babylone,* traducción Chiarini, II, 300; tratado *Beracoth,* sección I, *Guemarah.)*

á ella sino por excepción, como las cosas físicas; pero no á lo que no sigue reglas ni está sujeto á ninguna ley, como las condiciones de los individuos de cada especie.

C) No hay nada en el Universo, pequeño ni grande, que no sea efecto de una voluntad y de una Providencia: si la hoja del árbol cae, no es por la fuerza del viento, sino por juicio y decreto de Dios. Tal doctrina profesa la secta musulmana de los ascharitas. De ella se sigue que no hay nada *posible*, sino que todo cuanto ocurre es *necesario*, y lo que no ocurre, *imposible*.

D) Conforme á esta opinión, sostenida por los kadritas, ó partidarios del *libre arbitrio*, y en parte por los motáziles, el hombre tiene facultad de obrar, y por eso son justos los premios y los castigos. Todas las acciones de Dios se derivan de una *sabiduría;* Dios no puede cometer injusticia, y no castiga al hombre de bien.

E) Según el parecer de la Ley de Moisés, el hombre posee la facultad absoluta de obrar en virtud de su voluntad. Todas las especies animales se mueven por su propia voluntad, porque Dios lo ha querido así. No se puede atribuir á Dios injusticia, sino que todas las desgracias que ocurren á los hombres son efecto de un juicio equitativo, aunque á veces ignoremos las causas de éste.

Exponiendo su propia opinión, fundada, no en pruebas demostrativas, sino en el espíritu del Pentateuco y de los libros proféticos, escribe luego Maimónides: «En este mundo inferior, quiero decir, por bajo de la esfera de la Luna, la Providencia divina no tiene por objeto, en materia de individuos, sino los de la especie humana, y solamente en esta especie todas las condiciones de los individuos, lo mismo que el bien y el mal que les ocurre, son conformes al mérito de cada uno, como se ha dicho: *que todas sus carreras juicio (Deut.*, XXXII, 4). En lo que concierne á los demás animales, y con mayor razón á las plantas, comparto la opinión de Aristóteles. No creo en manera ninguna que tal hoja

haya caído por efecto de una Providencia, ni que tal araña haya devorado á tal mosca á consecuencia de un decreto divino y por la voluntad momentánea y particular de Dios, ni que ese esputo lanzado por Zeid haya ido á caer sobre tal mosquito en un particular sitio y le haya matado, á consecuencia de un juicio y de un decreto (de Dios), ni que sea por una voluntad divina particular por lo que tal pez ha cogido á tal gusano de la superficie del agua; por el contrario, todo esto es, á mi parecer, efecto del puro acaso, como cree Aristóteles. Pero, según mi manera de ver, la Providencia divina sigue al *flujo* divino; y la especie á la cual se refiere este flujo de la Inteligencia (divina), de suerte que resulte un ser dotado de inteligencia, al cual se manifieste todo lo que se manifiesta á un ser inteligente (esa especie, repito) va acompañada de la Providencia divina, que mide todas sus acciones para recompensarlas ó castigarlas. Ciertamente, si es exacto, como dice (Aristóteles), que el naufragio del buque con su equipaje y el derrumbamiento del techo sobre la gente de la casa han sido efecto del puro acaso, no fué, sin embargo, según nuestra opinión, por efecto del acaso por lo que unos entraron en el barco y otros se sentaron en la casa; por el contrario, (esto ha ocurrido) por efecto de la voluntad divina, conforme á lo que esas personas habían merecido según los juicios de Dios, cuyas reglas son inaccesibles á nuestras inteligencias» (1).

En Dios no hay multiplicidad; y, por otra parte, Dios no tiene atributo fuera de su esencia, como han demostrado los filósofos, lo cual quiere decir que su ciencia y su esencia son una sola y misma cosa. Luego esa esencia percibe todo lo que está fuera de ella, y nada de lo que existe le es desconocido. Pero, por otra parte, del propio modo que no hay nada común entre nuestra esencia y la de Dios, tampoco tienen nada común nuestras respectivas ciencias. *Ciencia*

(1) *Moreh,* III, 113, 115 y siguientes, 129 á 131, 138.

representa aquí un vocablo homónimo. Y es un principio fundamental de la Ley de Moisés que el conocimiento que Dios tiene de las cosas deja intacta su naturaleza, conservando lo posible la naturaleza de *posibilidad*. «Si en el conjunto de estas proposiciones hay algunas que parecen implicar contradicción, es porque juzgamos de ellas por nuestra propia ciencia, que sólo el nombre tiene de común con la de Dios» (1).

A estas consideraciones sobre la ciencia divina sigue, en la tercera parte del *Moreh*, una exposición admirable del espíritu del *Libro de Job*. Constituye esta exposición uno de los fragmentos que más de relieve ponen el elevado criterio de Maimónides. Siguiendo al *Talmud*, entiende que Satán, el ángel de la muerte y las malas inclinaciones, son la misma cosa. Todo aquel libro tiene por objeto, según Maimónides, evitar que el hombre se equivoque, creyendo que el designio, la Providencia y el régimen de Dios, se parecen en algo á nuestro designio, á nuestra previsión y á nuestro régimen. «El hombre que se haya penetrado de eso, soportará fácilmente toda calamidad. Las desgracias no le harán dudar de Dios, y (no se preguntará ya) si Dios tiene conocimiento ó no, si tiene cuidado (del hombre) ó si le abandona; por el contrario, le inspirarán mayor amor, como se dice al final de esta revelación: *Por tanto, aborrezco lo que dije, y me arrepiento en el polvo y en la ceniza*» (2).

La Ley es un efecto, no de la *voluntad*, como algunos dicen, sino de la *sabiduría* de Dios, porque todas las acciones de Dios tienen un fundamento, aunque nosotros le ignoremos. El conjunto de la Ley mosaica tiene por objeto dos cosas: el bienestar del alma y el del cuerpo. El primero con-

---

(1) *Moreh*, III, 150 á 154.—«Nimis longe est modus iste ab acie mea; invaluit ex me, non potero ad illum», dice San Agustín. refiriéndose al modo *quo Deus docet futura (Confess.*, XI, 19).

(2) *Moreh*, III, 167, 186.

siste en que todos los hombres tengan ideas sanas, según sus respectivas facultades. El segundo se obtiene por la mejora del modo de vivir de los hombres unos con otros, llegándose á este resultado por dos caminos: haciendo desaparecer la violencia recíproca, de suerte que cada individuo se vea obligado á hacer, no lo que se le antoje, sino lo que sea útil á todos, y procurando que cada uno adquiera costumbres útiles para la vida social, á fin de que los intereses de la colectividad estén bien regidos.

Dicho esto, procede Maimónides á clasificar los 613 mandamientos de la Ley (1) en catorce grupos, explicando minuciosamente el fundamento de casi todos aquéllos. Esos grupos son:

1.° Mandamientos relativos á las ideas fundamentales de la religión (Maimónides cita aquí el tratado *Jesodi ha-Torah* de la *Mano fuerte*).

2.° Idem referentes á la prohibición de la idolatría (tratado *Habudah Zarah*).

3.° Idem al perfeccionamiento de las costumbres (tratado *Dehoth*).

4.° Idem á las limosnas, á los préstamos y á todo lo semejante (tratado *Zeraim*).

5.° Idem al impedimento de la violencia y de la injusticia (tratado *Nezikim*).

6.° Idem á las penas criminales (tratado *Sophetim*).

---

(1) Véase una exposición bastante clara de estos preceptos en el siguiente libro, del cual poseo ejemplar:

Tesoro | de | Preceptos | donde se encierran | Las joyas de los Seys cientos y treze | Preceptos, que encomendò el Sñor | à su Pueblo Israel. | Con sv declaracion, | Razon y Dinim, conforme la verdadera | Tradicion, recebida de Mosè: y ense- | ñada por nuestros Sabios de glo- | riosa memoria. | Diuidido en dos Partes; Parte primera de los Affir- | matiuos, y Parte segunda de los Negatiuos. | Por Ishac Atias. | Año 5387. | Con licencia de los Svperiores. | En Venecia, MDCXXVII. | Appresso Gioanne Caleoni. (Leyenda hebrea y versión castellana en la orla de la portada.) 20 + 256 folios numerados en 4.° + 6 de preliminares y 10 de finales sin numerar.

7.° Mandamientos referentes al derecho de propiedad (tratados *Kinyân* ó *Kenin* y *Mispatim*).

8.° Idem á los días sagrados.

9.° Idem á otras prácticas del culto, como la oración, la lectura del *Schemah* y otras cosas (tratado *Ahabah*).

10. Idem al santuario, á sus utensilios y á los servidores (tratado *Habôdah*).

11. Idem á los sacrificios (tratados *Habôdah* y *Karbanôth*).

12. Idem á los casos de pureza ó impureza.

13. Idem á la interdicción de algunos alimentos (tratado *Maacelôth Asorôth*).

14. Idem á la prohibición de ciertas cohabitaciones.

Esta explicación es curiosísima, sobre todo desde el punto de vista histórico. Maimónides confiesa que lo que principalmente le ha servido para conocer la razón de los mandamientos, es el estudio de los libros de los sabeos, y en especial el de la *Agricultura nabatea*, obra traducida al árabe por Abubekr Ahmed ben Alí Abenwahschiyya el año 291 de la Hégira (904 de Cristo) (1), y citada también por Yehudá Ha Leví y por los tratadistas arábigo-hispanos de agricultura. Menciona igualmente Maimónides: el libro *Istimakhis* (obra de magia atribuída á Aristóteles, y de la cual

(1) Abenwahschiyya dice traducir del caldeo, y atribuye la obra á un sabio llamado Kothāmi. Cítanse en ella varios autores más antiguos, entre ellos á Dewanai, Saghrith y Yanbuschad. Es muy posible que el libro sea original de Abenwahschiyya; pero también es cierto que éste debió de utilizar documentos y tradiciones antiguas de caldeos, babilonios y cananeos. Cf. E. Quatremère: *Mémoire sur les Nabatéens* (en el *Journal Asiatique* de marzo 1835); Chwolson: *Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen* (en el tomo VIII de las *Memorias* de la Academia de San Petersburgo); E. Renan: *Mémoire sur l'âge du livre intitulé Agriculture Nabatéenne* (Paris, 1860; en las de la Academia de Inscripciones y Bellas Letras, tomo XXIV, primera parte, págs. 139 y siguientes): Al. de Gutschmidt: *Die nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister* (en la *Zeitschrift der D. M. Gesellschaft,* tomo XV); Munk: notas de las páginas 222 y 231 del tomo III del *Guide*.

da extractos el escritor arábigo-español del siglo X Abulkâsim Moslima Almadjriti, en su *Fin del sabio)* (1); el libro de *Tomtom* (2), el libro *Al-Sarb* (3), el de los «Grados de la esfera celeste y de las figuras que se muestran en cada grado» (4), otro atribuído á Hermes (5), y dos obras del sabeo Ishâk (6), escritas, una en defensa de la religión de los sabeos (7), y otra exponiendo su legislación y prácticas religiosas.

Las intuiciones históricas de Maimónides en esta explicación de los preceptos mosaicos son á veces sorprendentes, y no deja de ser una de las más importantes el haber comprendido que muchos puntos obscuros de la historia israelita se habrían de esclarecer con el estudio de las antigüedades babilónicas, como la erudición del siglo XIX ha comprobado.

Reconoce que antes de Moisés era costumbre en el mundo entero construir templos en que se adoraba á los ídolos, sacrificándoles animales y quemando incienso en su honor. «En su consecuencia, la sabiduría de Dios, cuya previsión se manifiesta en todas sus criaturas, no juzgó conveniente ordenarnos rechazar todas esas especies de cultos, suprimirles y abandonarles, porque esto hubiera entonces parecido inadmisible á la naturaleza humana, que gusta siempre de lo que le es habitual. Pedir entonces semejante cosa, hubiese sido como si un profeta de estos tiempos, exhortando al culto de Dios, viniese á decirnos: *Dios os prohibe dirigirle oraciones, ayunar, é invocar su auxilio en la desgracia; vuestro culto será una sencilla meditación, sin prácticas de*

(1) Cf. Casiri: *Bibl. arab.-hisp.*, I, 378.
(2) Escritor indio de magia, según los autores árabes
(3) Obra desconocida.
(4) Libro atribuído al babilonio Tenkéluscha.
(5) El *Hermes Trismegisto* de los griegos.
(6) Sabeo de Harrân.
(7) Cf. N. Siouffi: *Etudes sur la réligion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs;* Paris, 1880.

ninguna especie.—Por eso Dios dejó subsistentes esas diferentes clases de culto; pero, en lugar de rendirse éste á objetos creados y á cosas imaginarias, sin realidad, le transfirió á su nombre y nos ordenó ejercerle respecto de él» (1). En este significativo párrafo del *Moreh* se trasluce la idea de Maimónides de que las prácticas exteriores del culto son una concesión á la debilidad humana. No hubiera vacilado él en acoger la frase de Pablo: «Vosotros sois templo de Dios vivo» (II *Cor.*, VI, 16), ni en poner sobre su cabeza las profundas palabras de Juan: «Dios es espíritu, y los que le adoran, *en espíritu y verdad* es menester que le adoren» (*Juan*, IV, 24).

Para que se comprendan el método y el criterio seguidos por Maimónides en esta parte de su obra, citaremos algunos ejemplos.

Tratando de la circuncisión, dice que uno de sus motivos es disminuir la cohabitación y debilitar el órgano sexual, amenguando, por tanto, la voluptuosidad y la concupiscencia. Cita en su apoyo el texto del *Bereschith Rabba:* «La mujer que se ha entregado al amor de un incircunciso, difícilmente puede separarse de él.» Añade que la circuncisión es además un signo corporal para distinguir á los que profesan la idea de la unidad de Dios y participan de la alianza de Abraham (2).

Refiriéndose á los sacrificios, aunque no alude al *totemismo* (que hoy sirve para explicar esta parte de la historia de las religiones), escribe: «Léese en el texto del Pentateuco, según la explicación de Onkelos, que los antiguos egipcios adoraban la constelación de Aries: por eso estaba prohibido entre ellos inmolar las ovejas, y abominaban á los pastores, como se ha dicho: *Abominación de Egipto sacrificaremos* (*Exod.*, VIII, 22); *Que abominación de*

(1) *Moreh,* III, 191, 203, 210, 231, 239, 268, 274 y 251.
(2) Idem, 416-419.

Egipto todo pastor de ovejas (*Gén.*, XLVI, 34). Del mismo modo, ciertas sectas de los sabeos que adoraban á los demonios, creían que éstos tomaban la forma de machos cabríos: por eso daban á los diablos el nombre de chivos. Esta opinión estaba muy extendida en tiempo de Moisés, nuestro maestro: *Y no sacrifiquen más sus sacrificios á los demonios* (*Levit.*, XVII, 7): por eso también esas sectas se abstenían de comer machos cabríos. En cuanto al sacrificio de los bueyes, era abominado por casi todos los idólatras, y todos honraban mucho á aquella especie. Por eso hallarás que los indios, hasta en nuestros días, no inmolan nunca la especie bovina, aun en países donde inmolan otras especies de animales. Para borrar, pues, las huellas de estas opiniones malsanas, nos ha sido mandado que sacrifiquemos especialmente esas tres especies de cuadrúpedos: *de la cuatropea de las vacas y de las ovejas haréis llegar á vuestra allegación* (*Levit.*, I, 2), á fin de que se aproximase uno á Dios por el mismo acto que ellos consideraban como el mayor delito, y se buscase en este acto el perdón de los pecados» (1).

A pesar de la tendencia evidentemente racionalista y liberal de Maimónides, no intenta, como luego procuró Espinosa en su *Tratado teológico-político*, separar la Religión de la Filosofía, la Fe de la Ciencia. Para él son cosas distintas; pero «la Filosofía consiste en confirmar las verdades de la Ley por medio de la especulación cierta» (2). El culto divino no es para Maimónides cosa mecánica y formalista, sino que supone el ejercicio previo de la inteligencia: no hay *amor* de Dios sin *conocimiento;* pero, «después de haber adquirido el conocimiento de Dios, debe tenerse por objeto consagrarse á él y ocupar constantemente el pensamiento y la inteligencia en el amor que se le debe. No se

(1) *Moreh*, III, 362-364.
(2) Idem, 459.

llega á ello, la mayor parte de las veces, sino por la soledad y el aislamiento; por eso todo hombre superior procura aislarse á menudo, y no se reúne con nadie sino en caso de necesidad» (1). «Es preciso saber que todas las ceremonias del culto, como la lectura de la Ley, la oración y la práctica de los demás mandamientos, no tienen otro fin que el de ejercitarte en que te ocupes en los mandamientos de Dios, en vez de ocuparte en cosas mundanas... Pero si tú ruegas moviendo los labios y volviéndote hacia la pared, mientras piensas en lo que tienes que vender ó comprar, ó si lees la Ley con la lengua, mientras tu corazón se ocupa en la construcción de tu casa..., te acercas entonces á aquellos de quienes se ha dicho: *cercano estás tú en sus bocas, mas lejos de sus riñones (Jerem.*, XII, 2)» (2).

Tal es, para Maimónides, el destino del hombre: conocer á Dios en la medida de sus fuerzas, observar su Providencia, y, consiguientemente, conducirse con benevolencia, equidad y justicia. Este sentido profundamente religioso inspira todos sus escritos, y les da un carácter de apacible y majestuosa serenidad que cautiva á todo lector reflexivo. Así resulta el *Moreh* un libro tan objetivo como personal, porque, no sólo ocupa seriamente la inteligencia, sino que hace amable al autor. Bien puede aplicarse á la *Guía de los descarriados* el texto de Isaías que Maimónides se complace en citar: «El pueblo que andaba en tinieblas vió gran luz; los que moraban en tierra de sombra de muerte, luz resplandeció sobre ellos» (IX, 1).

---

(1) *Moreh,* III, 438.
(2) Idem, 440 y 441.

18

Maimónides y sus comentadores. Conclusión.

No es fácil incluir á Maimónides en ninguna de las escuelas filosóficas de su tiempo; sigue, entre los griegos, á Aristóteles y á su comentarista Alejandro de Afrodisia (1), y entre los árabes, á Avicena; pero se aparta de ellos en puntos muy importantes, como las doctrinas de la creación y de la Providencia. No puede decirse que sea un místico como Yehudá Ha-Leví, ni un neoplatónico como Abengabirol, ni un ecléctico como Abraham Abendaud, ni siquiera un motacálime vergonzante como Josef Abensaddik ó Bahya ben-Josef, ni tampoco un peripatético como Moisés ben Jacob Abenesra. Es un pensador *sui iuris;* es un filósofo independiente. Discute á Aristóteles, aunque le considera como un verdadero genio científico; interpreta á su modo la Biblia, porque cree que muchas veces sería un desatino tomar sus palabras en sentido literal. Y, no por vacilación en el juicio, sino por temor á la influencia de las preocupaciones reinantes en su tiempo, expone su doctrina sobre los misterios divinos con todo género de reservas, disculpas y

---

(1) Recordemos que en carta á R. Samuel Abentibbon (el traductor hebreo de la *Guía),* le recomienda Maimónides muy especialmente el estudio de los comentarios de Alejandro de Afrodisia.

reticencias. Es preciso leer entre líneas cuando se pasa la vista por el *Moreh*, porque en muchas ocasiones el pensamiento del filósofo está deliberadamente envuelto entre nubes. Maimónides no escribe para el vulgo: es, como Nietzsche, un pensador aristocrático y enemigo de las multitudes; escribe para los iniciados, pero no para los que han adoptado fórmulas y motes de sistemas, sino para los que, teniendo preparación suficiente en Lógica y en Física, están dispuestos á dejarse guiar por la razón en el estudio de la Metafísica ó Teología. La *Razón:* éste es el verdadero y único criterio científico para Maimónides; no niega la revelación, pero no admite su posibilidad sino á través de la ciencia, y así lo demuestra toda su teoría sobre la profecía. Si concierta á Aristóteles con la Biblia, es porque entiende que aquél está en lo cierto, y que la última no ha debido de querer engañarnos. El mismo *amor* de Dios es para Maimónides un efecto de la *ciencia* divina, y de aquí que proclame como destino del hombre el adquirirla. Por eso, «mientras sus escritos talmúdicos conservaron su autoridad sobre los teólogos puros, su *Moreh Nebuchîm* dió impulso á todos los espíritus libres que surgieron en el judaísmo, desde Espinosa hasta Mendelssohn» (1); y por eso también su influencia en el misticismo de sus correligionarios fué más profunda que la de Abengabirol ó la de Yehudá Ha-Leví, porque «en esta oposición del misticismo de Maimónides al misticismo ordinario, resalta de un modo poderoso lo que precisamente constituye el rasgo principal del misticismo judío: el carácter racional. Aun en los casos en que este misticismo adquiere toda su elevación, entonces sobre todo, no deja de ser una obra de razón, casi diría una obra de ciencia» (2).

---

(1) Art. MAIMONIDE, en el *Dict. des sciences philosophiques* de Franck, página 1005.

(2) S. Karppe: *Étude sur les origines et la nature du Zohar,* etc., página 221.

El *Moreh* no es solamente un tratado teológico y metafísico: es también una obra interesantísima para el filólogo y para el historiador, porque en ella derrama Maimónides los tesoros de su inmensa erudición. La exposición que hace en los capítulos LXXI á LXXVI de la primera parte del sistema de los *motacálimes*, es una verdadera obra de arte, y á ella recurriremos extensamente al tratar, en el tomo III de la presente HISTORIA, de la filosofía arábigo-hispana. El comentario de los preceptos de la Ley mosaica, en la segunda mitad de la tercera parte, está lleno de curiosísimos datos acerca de las antigüedades babilónicas. Las interpretaciones que á cada paso da de la estructura, del origen y de los significados de los vocablos hebraicos, interesan extraordinariamente al lexicógrafo. Y sobre todo esto campea una honrada claridad de expresión (condición indispensable de todo buen filósofo), una lógica inflexible, un ingenio agudo, un buen sentido que veda las exageraciones, y una firmeza que revela convicción y carácter. ¿Qué importa que haya malgastado el tiempo en torturar los textos bíblicos para hacerles decir lo que no estaba al alcance de la cultura de sus redactores? ¿Qué importa que haya creído inmutable y averiguado lo que está sujeto á continuas dudas y rectificaciones? No es eso lo que nos interesa. Poquísimos serán hoy los que abran el *Moreh* para explicarse la obra de los seis días, el mito de la serpiente ó el carro de Ezequiel. Un comentario al *Apocalipsis* podía preocupar á muchos en tiempos de Joaquín de Parma; hoy no pasaría de ser una extravagancia ó el capricho de un erudito. Y ocurre esto precisamente porque nuestro estado mental es hijo del que atormentó al judío cordobés; porque nos han derribado los ídolos, en nombre de la letra que mata, y buscamos el espíritu que vivifica, para animar con él el vacío templo; «esperamos luz, y he aquí tinieblas; resplandores, y andamos en obscuridad; palpamos la pared como ciegos, y andamos á tiento como sin ojos: tropezamos al mediodía como de noche; estamos

en obscuros lugares como muertos» (*Isaías*, LIX, 9 y 10), y podemos exclamar con Shylock:

> «You take my house, when you do take the prop
> That doth sustain my house...» (1).

Somos también, en suma, de los *descarriados*, de los *perplejos*, de los que *dudan*, y, en este sentido, las palabras y los pensamientos de Maimónides pueden aprovecharnos para que no nos hagamos ilusiones sobre lo que no conoceremos nunca, y para que amemos la vida y el trabajo que un pesimismo insensato nos hace parecer inútiles. Maimónides concuerda en esto con toda la tradición judaica: es un optimista; predica el *mens sana in corpore sano* para lograr la alegría del vivir. Alaba el matrimonio, porque sirve para perpetuar la especie; censura el aislamiento del asceta, porque entiende que es deber nuestro colaborar en la vida de nuestros semejantes, por medio del continuo trato. Encuentra el objeto de la vida en la vida misma, porque, para él, vivir es trabajar por la ciencia, y la vida intelectual es la más sublime de todas. Y he aquí cómo la lectura de aquel espíritu equilibrado y cuerdo, sirve de sedante para nuestro febril desasosiego.

Compréndese bien que una obra como la de Maimónides había de ejercer influencia sobre sus contemporáneos y sucesores. Ya hemos hablado de los traductores hebreos de Maimónides; los comentadores son asimismo muy importantes. El más profundo de todos es, sin disputa, Moisés ben-Joshua de Narbona (Maestro Vidal Blasom) (murió después de 1362?), inteligentísimo aunque obscuro peripatético, comentador de Algacel, de Averroes, de Abentofáil y del *Moreh* (por los años de 1355 á 1362) (2). También figura en el

(1) Shakespere's *Merchant of Venice,* IV, 1. «Me dejáis la casa, quitándome los puntales que la sostienen.» (Traducción M. Menéndez y Pelayo.)

(2) Comenzó el comentario del *Moreh* en Toledo, y le acabó en Soria, el 26 de abril de 1362. Le ha editado J. Goldenthal (Viena, 1852).

número de los comentadores del *Moreh* el fecundo y erudito escritor hebreo-hispano Schem-Tob ben-Josef Abenfalaquera (nació en 1225; murió después de 1290) (1), quien compuso su comentario en 1280, refiriéndose á las partes puramente filosóficas del *Moreh*, y aun hizo la *Apología* de esta obra, atacada en 1290 por algunos rabbinos franceses (2); Josef Abencaspi (de Argentière, en el Languedoc) (1297-1340), que escribió dos comentarios al *Moreh* (3); el eruditísimo Schem-Tob, hijo de Josef ben-Schem-Tob (murió en 1480); y, por último, el venerable Isaac Abravanel (1437-1508), padre del famoso *León Hebreo* (4). Ni faltaron tampoco admiradores entusiastas: Iedaiah Penini, de Béziers (1270?-1340?), en su más famosa obra: *Behinat ha-Olam* (Examen del mundo), poema moral que ha sido traducido á varias lenguas europeas y reimpreso 67 veces, recomienda las doctrinas de Maimónides, «el mayor doctor de la Sinagoga»; el karaíta Aaron ben Elijah de Nicomedia (1300?-1369), en su *Arbol de la Vida (Ez ha-Hayyim)*, terminado en 1346, toma por modelo la *Guía* de Maimónides y la copia en muchas ocasiones; y llegó á ser proverbial la frase: «Desde Moisés hasta *Moisés*, no ha habido otro Moisés» (5).

---

(1) Cf. L. Venetianer: *Semtob ibn Fala-Kéra* (en *Magyar Zsido Szemle*, 1890; VIII, 74-82, 144-155).

(2) El comentario de Schem-Tob: *Sepher More ha-More*, ha sido impreso en Pressburgo (1837) por Moisés Bisseliches. Goldenthal publicó la *Apología* en 1845 (Leipzig).

(3) Les ha publicado Salomón Werbluner con este rótulo: *Josephi Kaspi commentaria hebraica in R. Mosis Maimonidis tractatum* DALALAT AL-HATIRIN, *sive Doctor perplexorum* (Frankfurt a. M., 1848).

(4) Este comentario de Isaac ha sido publicado por J. Landau (Praga, 1832) La *Jewish Encycl.* cita edición de Karlsruhe, 1831.

(5) Puede verse un índice de otros comentaristas del *Moreh* á las páginas XXXII á XXXVI de la Introducción de Friedländer á su versión inglesa. Entre ellos figuran: Abraham Abulafia; A. Buchner *(Ha-moreh li-zedakah;* Warsaw, 1838); Mordecai ben Eliezer Comtino; Asher ben Abraham Crescas; David Yahya; Efodi (Isaac ben Moses); Gerson *(Moreh-derek);* Hillel ben Samuel ben Elazar de Verona; Josef ben Isaac ha-Leví *(Gib'at ha-Moreh);* Isaac Satanov; Salomón Maimón; Meir ben Jonah ha-mekunneh Ben-schneor; Moisés

Pero no faltaron contradictores, que calificaron á Maimónides de *excomulgado* y de *hereje*. «Un rabbino de Toledo, llamado Meir ben-Todros Ha-Leví, dice, hablando del *Moreh*, que fortifica las raíces de la religión, pero destruye las ramas. Sin embargo, mientras vivió el autor, no se levantaron contra él sino raros y tímidos adversarios; inmediatamente después de su muerte arreció una violenta tempestad contra su memoria. Numerosas comunidades, principalmente las de la Provenza y del Languedoc, pronunciaron anatema contra sus escritos filosóficos y les condenaron á las llamas; algunos llevaron la ceguedad hasta invocar contra esos escritos y los que gustaban de ellos la autoridad eclesiástica. Otros surgieron para defenderles, y lanzaron, á su vez, contra sus adversarios los rayos de la excomunión. Fué un verdadero cisma que se extendió poco á poco por todas las sinagogas y que no duró menos de un siglo. Pero la victoria fué al cabo de Maimónides» (1).

En efecto; la libertad con que éste interpretó los antropomorfismos bíblicos, la obscuridad de su pensamiento respecto de la resurrección de los cuerpos, sus ideas acerca de la inmortalidad del alma y la preferencia otorgada por él al estudio de la filosofía sobre el de la Ley, motivaron principalmente las controversias entre amigos y adversarios. Los ataques de Daniel de Damasco fueron acallados por el *herem* (excomunión) lanzado contra él por el *Rosh*

ben Salomón de Salerno; Salomon ben Yehudah ha-nasi *(Sitre-torah)*; Yahya Ibn Suleimán; Zerahyah ben Isaac ha-Levi, etc.

Vid. en: *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's, gewidmet von Freunden und Schülern, hrsg. von Dr. A. Freimann und Dr. M. Hildesheimer* (Frankfurt, 1903) un estudio de Steinschneider acerca de la bibliografía de los comentarios hebreos á la *Guía* de Maimónides.

Josef Caro, español, en su *Sulham Aruh (Mesa preparada)*, Código manual compuesto en 1557 y que todavía sirve de norma en los Tribunales argelinos, declara seguir principalmente en el texto á El-Fasí, á Maimónides y á Axerí.

(1) Art. MAIMONIDE, en el *Dict.* citado, pág. 1005.

ha-golah Rabbí David. Las disputas entre maimonistas y antimaimonistas en Montpellier, en tiempo del Rabbí Salomón ben Abraham, dieron lugar á crueles persecuciones. A las censuras de Meir ben Todros Ha-Leví Abulafia contestaron Ahron ben Meshullam Shesheth Benvenista, y hacia 1232 se entabló una discusión entre partidarios y enemigos, interviniendo en ella el gramático R. David ben Joseph ben Kimchi (á favor de Maimónides), Abraham Abenhasdai, Samuel ben Abraham Saportas, Meshullam ben Kalonymos ben Todros de Narbona, Yehudah Abenalfachar (que defendió el criterio de Rabbí Salomón de Montpellier), Moisés Abennahman de Gerona (que intentó conciliar los ánimos), y varios representantes de las sinagogas de Zaragoza, Huesca, Monzón, Calatayud y Lérida (que firmaron declaraciones contra Rabbí Salomón), hasta que en Lunel y Narbona se dictó un *herem* contra los antimaimonistas. El mismo hijo de Maimónides, Abraham, escribió un opúsculo *(Milhamot Adonai)* en defensa de las obras paternas. Resucitaron la controversia Abba Mari y R. Salomón ben-Adderet de Barcelona, con Iedaiah Bedrasi; compusiéronse hasta poemas en pro y en contra (1); pero todo terminó felizmente para Maimónides.

Y no dejaban de tener fundamento los adversarios de

(1) Sesenta y nueve de ellos figuran en el *Sammelband* de *Mekitsé Nirdamim* (1885), editados por el profesor Dr. A. Berliner.

Vid. J. R. Perles: *Salomo ben Adereth. Sein Leben und seine Schriften;* 1863.

También se escribieron novelas con este motivo. En cuatro de ellas que han llegado á nosotros *(Tajcmoni, Los Recreos, El enemigo de las mujeres* y *El Príncipe y el Dervis),* sus autores, Yehudá Alharisi y los tres barceloneses Josef Abensabra, Josef Abensabbatai y Abraham Abenhasdai, ridiculizan á los antimaimonistas. Hay traducción alemana moderna (de Messel) de *El Príncipe y el Dervis.*

Acerca de Abba Mari ben Moisés ben Joseph y las vicisitudes de la controversia maimonista, véase el trabajo de D. F. Fernández y González, inserto á las páginas 392 y siguientes de la *Historia de los judíos* de J. K. Hosmer, traducida al castellano por E. Toda (Madrid, 1893).

Maimónides para dudar de la ortodoxia de éste, porque el triunfo del *Moreh Nebuchîm* representaba la muerte del judaísmo como doctrina cerrada y estacionaria. El secreto de la propagación del cristianismo estaba precisamente en que era una doctrina religiosa sin cosmogonía y sin metafísica, de ceremonial sencillo y cuya moral se condensaba en el mandamiento del amor recíproco (1); una doctrina así era fácil de concertar con todos los progresos de la inteligencia, y esto fué lo que ocurrió: San Agustín, educado en el ambiente de la filosofía neoplatónica; Santo Tomás de Aquino, instruído en los escritos aristotélicos, no hallan inconveniente en hacer de la filosofía una «ancilla Theologiae», ni en harmonizar á Plotino y al Estagirita con las máximas fundamentales del cristianismo. Así resultó, en el seno de este último, una filosofía sincrética, cuya vitalidad había de subsistir lo que durase la posible harmonía entre las tendencias filosófica y religiosa. A eso tendieron igualmente los *karaítas* y *motacálimes* judíos; pero hallaron una oposición fundamental en el espíritu de la raza, oposición representada por el *Cuzary* de Yehudá Ha-Leví entre los hebreos, y por los escritos de Algacel entre los musulmanes. La religión de Abraham y de Moisés no podía ser la misma que la de los judíos del siglo XII, y así lo comprendió Maimónides; pero sus esfuerzos no hicieron progresar al judaísmo, religión excesivamente formulista y preceptiva. No cabía sino la incredulidad ó la tradición, y entre estos dos opuestos extremos se ha desenvuelto después el pensamiento judío, cuya ortodoxia era incompatible con todo género de asimilaciones.

Lo contrario ha ocurrido con el cristianismo: ha evolucionado de la sencillez á la complicación, de la pobreza al fausto, de la humildad á la alteza, de la libertad á la servidumbre, y en esto reside también el secreto de su actual

(1) Véase el tomo I de la presente HISTORIA, págs. 179 á 181.

situación. Cuando un organismo no se halla en condiciones de asimilarse al medio, difícilmente vive. Por lo mismo que el Dios de Maimónides era algo así como la Unidad absoluta de los neoplatónicos, sin atributos, sin definición, sin cualidades afirmativas, la religión fundada en semejante Dios no era á propósito para cautivar á las muchedumbres, aunque agradase á los hombres de ciencia. «Una porción de cosas que, con un grado de cultura menos avanzado, despertaban en el hombre sentimientos religiosos, son reconocidas hoy como conformes al conjunto de las leyes naturales, y, por consiguiente, no excitan sino indirecta y débilmente la piedad. ... La principal razón de la decadencia de la religión en nuestra época... es debida á la circunstancia de que no podemos representarnos tan vivamente como nuestros antepasados al Ser absoluto como personal. Tal es la marcha de los sucesos: hasta cierto punto, la religión y la cultura del espíritu se desenvuelven á la vez; pero sólo mientras la civilización de los pueblos se mantiene bajo el imperio de la imaginación. En cuanto la razón domina, sobre todo así que pide fuerzas á la observación de la Naturaleza y de sus leyes, comienza á nacer un contraste que, creciendo incesantemente, reduce cada vez más el círculo de la religión» (1).

Aunque el espíritu de Maimónides inspiró á Espinosa, como hemos dicho, no es esto afirmar que el segundo fuese un admirador incondicional del primero. Por el contrario, varias veces le cita Espinosa en su *Tratado teológico-político*, y casi siempre es para censurarle. Dice, por ejemplo, que, según Maimónides y otros, la historia de Balaam y otras en que se habla de apariciones de ángeles, son relatos de sueños; y añade: «esta explicación no es más que una garrulería de gentes que, de buena ó mala manera,

(1) Strauss: *La Antigua y la Nueva Fe (Confesión)*; traducción del alemán por A. Manzano; Madrid, 1881; págs. 146 y 147.

quieren encontrar en la Escritura las argucias y silogismos de Aristóteles y sus propios sueños; en mi opinión, la cosa más ridícula del mundo» (1). En otra ocasión califica de «quimeras de la fantasía» las ideas de los judíos que, como Maimónides, entienden que las creencias verdaderas y la recta regla de conducta de nada sirven para la beatitud, en tanto que los hombres no estén iluminados sino por la luz natural y no conozcan la ley de Moisés (2). Por último, aludiendo á la opinión de Maimónides, según el cual no hay en la Escritura un solo pasaje que no admita varias interpretaciones diversas y hasta contrarias, y es imposible estar seguro de cuál es la verdadera no teniendo la prueba de que no contiene nada disconforme con la razón, afirma que de esa opinión se seguiría que es necesaria otra luz que la material para la interpretación de la Escritura, y que el vulgo no podría conocerla sino bajo la autoridad y testimonio de los filósofos (3). Por otra parte, separan á Espinosa de Maimónides diferencias profundísimas: para el primero, el alma tiene un conocimiento adecuado de la esencia de Dios, cuyos dos atributos fundamentales son el pensamiento y la extensión infinitos; para el segundo, Dios es la absoluta Unidad, inaccesible y sin atributos; para Espinosa no existen los milagros; para Maimónides sí, aunque muchos deban rechazarse; para el primero, el profeta es un hombre de poderosa imaginación, pero no de inteligencia superior; para el segundo, ambas facultades son esenciales. El uno cree en la Providencia, en la creación y en el libre albedrío; el otro, no (4). Pero, así y todo,

(1) *Tratado teológico-político,* traducción de D. Emilio Reus y Bahamonde (número 3 de la *Biblioteca Perojo),* I, 19.

(2) *Tratado,* etc., V, 47 y 49.

(3) Idem, VII, 76 y siguientes hasta el 91.

(4) Cf Ad. Franck: *Moralistes et Philosophes;* Paris, 1872; pág. 250.—Doctor Richter: *Spinoza und seine Stellung zum Judenthum* (en *Populär Wissenschaftliche über jüd. Geschichte und Litteratur,* de J. Gossel; 1902; número 14).

no deja de haber semejanzas esenciales también, porque Maimónides no se hubiera negado á suscribir la máxima que Espinosa pone en el *Prefacio* de su libro: «es preciso dejar á cada uno la libertad de su juicio y el poder de entender los principios de la religión como le plazca, juzgando sólo de la piedad ó la impiedad de cada uno según sus actos.» Aunque Maimónides no lo diga expresamente, este principio de libertad religiosa se infiere de la lectura del *Moreh*, y así lo comprendieron sus adversarios. En resumen, «si se consiente examinar sucesivamente, sin confundirlas, la obra exegética de Espinosa y su obra metafísica, no se tardará en reconocer que tanto se aproxima Espinosa á Maimónides, y en general á los filósofos judíos, en su manera de entender la Biblia, como se aleja de ellos cuando aborda otros problemas y razona, independientemente de toda tradición histórica, sobre Dios, la Naturaleza y la Humanidad. El autor del *Theologico-politicus* es, bajo muchos aspectos, el continuador de Maimónides, de Moisés de Narbona y de Leví ben Gerson; el autor de la *Ethica* es, ante todo, el discípulo de Descartes» (1).

Maimónides fué quizás el pensador judío más conocido y citado por los escolásticos. Guillermo de Auvernía, Alejandro de Hales, Sigerio de Brabante, Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, entre otros, le mencionan frecuentemente y discuten sus doctrinas metafísicas. Guillermo de Auvernía, al explicar en su libro *De legibus* los preceptos bíblicos, utiliza evidentemente la tercera parte de la *Guía*, advirtiendo, como Maimónides, que el Pentateuco procura con frecuencia contradecir la doctrina de los sabeos (2). Alejandro de Hales, en su *Summa Theologica*, no sólo cita á «Rabbi Moyses», sino que le sigue al exponer las pruebas de los

(1) Cf. E. Saisset: *Précurseurs et disciples de Descartes;* Paris, 1862; página 301.

(2) J. Guttmann: *Guillaume d'Auvergne et la littérature juive* (en la *Revue des Etudes Juives,* XVIII, págs. 243-255).

filósofos sobre la eternidad del mundo, al investigar la finalidad de los preceptos judiciales y ceremoniales y la distinción entre unos y otros, al tratar de los sacrificios, y al explicar el fundamento de la circuncisión (1). En una disertación notabilísima (2), el Dr. J. Guttmann ha estudiado circunstanciadamente lo que el Angel de las Escuelas debe á Maimónides, y á ese trabajo vamos á referirnos en breves términos, remitiendo al lector al original para más detalles.

Las principales relaciones entre la doctrina de Santo Tomás de Aquino y la de Maimónides, pueden reducirse á lo siguiente:

A) Santo Tomás coincide con Maimónides en la enumeración de las causas que se oponen al estudio de las cuestiones metafísicas ó teológicas con sólo las fuerzas de la razón (*Summa contra Gentiles*, I, 4; *Moreh*, I, 118 y siguientes, edición Munk.—En la *Quaestio disputata De veritate*, q. 14,

---

(1) *Summa*, I, 22, 6; idem, 12, 8; III, 28, 1, art. 5; idem, 58; idem, 55, y IV, 7. Cf. J. Guttmann: *Alexandre de Hales et le judaisme* (en la *Revue des Etudes Juives*, XIX, págs. 224-234).

(2) *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur (Avicebron und Maimonides);* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag, 1891. Vid. especialmente las páginas 31-92.

Alberto Magno, en el tratado *De causis et processu universitatis* (lib. I, tr. IV, cap. VIII) cita, combatiéndola, la opinión de «Rabbi Moyses» y otros judíos acerca de que los ángeles son las Inteligencias separadas. — En la *Summa Theologiae,* el mismo Alberto Magno (pars II, tr. I, q. 4, p. 3) copia extensamente á Maimónides, bajo el epígrafe: «De septem viis quas collegit rabbi Moyses, quibus probatur mundi aeternitas.»

Cf. sobre este punto el trabajo de M. Joël: *Verhältniss Albert des Grossen zu Maimonides.* Vid. también á Jellinek: *Thomas von Aquino in der jüdischen Litteratur;* Leipzig, 1853; Anton Michel: *Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen (Phil. Jahrb.,* 1891); Fr. Ueberwegs: *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit;* Neunte Auflage hrsg. von Dr. Max Heinze; Berlin, 1905; págs. 310-312, donde trae un resumen de las relaciones entre ambas doctrinas; y J. Guttmann: *Die Scholastik des XIII Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur;* Breslau, 1902.

art. 10, Santo Tomás cita expresamente á «Rabbi Moyses», reproduciendo sus cinco razones).

B) El mismo menciona también á Maimónides en lo relativo á la opinión de algunos motacálimes acerca de que la existencia de Dios no es evidente ni demostrable por la razón (*Quaest. disput. De veritate*, q. 10, art. 12; *Moreh*, I, 449).

C) Le sigue en lo relativo á la identificación de la esencia con la existencia en Dios (*Summa contra Gent.* (1), I, 22; *Moreh*, I, 279 y 283).

D) Le cita en lo relativo á la naturaleza de los nombres divinos (*Summa Theolog.*, I, q. 13, art. 2; *Moreh*, I, 242 y 243), combatiendo su doctrina. Según Santo Tomás, cuando decimos que *Dios es bueno*, no queremos decir que es causa de la bondad, ni que no es malo, sino que aquello que llamamos *bondad* en las criaturas, preexiste en Dios de un modo más elevado.

E) Respecto del conocimiento de Dios, Santo Tomás se aparta de los que afirman que algo se puede predicar de Dios y de las criaturas *univoce* ó *purè aequivoce* (entre estos últimos cuenta á Maimónides), porque—dice—de ello se seguiría que nada podría conocerse de Dios por las criaturas, lo cual es contrario á las sentencias de Aristóteles y de la Escritura (*Summ. Theol.*, I, q. 13, art. 5; *Quaest. disput. De potentia Dei*, q. 7, art. 7).

F) Acepta Santo Tomás, con algunas reservas, la opinión de Maimónides acerca de la diferencia entre la ciencia de Dios y la nuestra (*Comment. in Sent.*, I, dist. 36, q. 1, art. 1; *Moreh*, III, 153).

G) Igualmente le sigue en la comparación entre la obra divina y la obra del artista, por lo que atañe á la dependencia de las cosas respecto de la ciencia de Dios (*Contra Gen-*

(1) Cf. la *Quaest. disput. De potentia Dei;* q. 7. art. 2, donde cita *nominatim* á Maimónides.

til., I, 65; *Summ. Theol.*, I, q. 14, art. 8; ***Moreh***, III, 155 y siguientes).

H) Cita y combate la opinión de Maimónides sobre la Providencia (*Summ. Theol.*, I, q. 22, art. 2; *Comment. in Sent.*, I, dist. 39, q. 2, art. 2; *Moreh*, III, 131).

I) Sigue á Maimónides en lo de distinguir el sentido propio del metafórico cuando la Escritura atribuye pasiones á Dios (*Contra Gentil.*, I, 91 y 92; *Moreh*, I, 219 y siguientes).

J) Cítale, refiriéndose á la opinión de los motacálimes (*loquentes*) acerca de que todo es un puro efecto de la *voluntad* divina (*Contra Gentil.*, III, 97; *Moreh*, III, 198 y 199).

K) Le sigue en cuanto á que Aristóteles no cree demostrada la eternidad del mundo (*Summ. Theol.*, I, q. 46, art. 1; *Comment. in Sent.*, III, dist. 1, q. 1, art. 5; *Moreh*, II, 126).

L) Copia literalmente Santo Tomás algunas de las reflexiones de Maimónides contra la supuesta opinión aristotélica acerca de la eternidad del mundo (*Quaest. disput. De veritate*, q. 13, art. 1; *Comment. in Sent.*, II, dist. 1, q. 1, art. 5; *Moreh*, II, 129 y siguientes).

Ll) Cita, y acepta á veces, algunas de las interpretaciones dadas por Maimónides de la obra de la creación (por ejemplo: que las *tinieblas* representan el fuego; que el *espíritu de Dios* es el viento; que hubo varias razones para que la Escritura no dijese: *y vió Dios que era bueno*, tratándose de la obra del segundo día (1); que el *cielo* es el cielo estrellado, y el *firmamento* el espacio de aire próximo á la tie-

(1) «In opere vero secundae diei non ponitur: *Vidit Deus, quod esset bonum:* quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertia die perficitur. Unde, quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam. Vel, quia distinctio, quae ponitur secunda die, est de his quae non sunt manifesta populo; ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum propter hoc, quod firmamentum simpliciter intelligitur aër nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi; et has tres rationes Rabbi Moyses ponit (*lib. 2. Perplexorum*).» (*Summ. Theol.*, I, q. 74, art. 3.)

rra, etc., etc.) *(Summ. Theol.*, I, q. 66, art. 1; ídem íd., I, q. 74, art. 3; ibídem; ídem íd., I, q. 69, art. 1; *Quaestio disput. De potentia Dei*, q. 4, art. 1; *Moreh*, II, 236, 237, 241, 235-236, 239).

M) Cita y combate la opinión de Maimónides sobre la naturaleza de los cielos *(Quaest. disput. De anima*, art. 8; *Moreh*, II, 62).

N) Sigue á Maimónides al referir la opinión de los motacálimes acerca de que todas las formas son accidentes *(Contra Gentil.*, III, 65; *De potentia Dei*, q. 3, art. 7; *Moreh*, I, 73).

Ñ) Cita y combate la doctrina de Maimónides acerca de que el número de ángeles se multiplica según el de movimientos ó cuerpos celestes *(Contra Gentil.*, II, 92; *Summa Theol.*, I, q. 50, art. 3; *Comment. in Sent.*, II, dist. 3, q. 1, art. 3; *Moreh*, II, 60, 67, 91), y acerca de que los ángeles no pueden tomar cuerpo *(Summ. Theol.*, I, q. 51, art. 2; *De potentia Dei*, q. 6, art. 7; *Moreh*, I, 152, 175-176; II, 73).

O) Cita con frecuencia al mismo al tratar de la profecía, aceptando algunas de sus opiniones (por ejemplo: la de que es superior el profeta á quien aparece la visión en estado de vigilia; la de que el falso profeta se deja llevar por los deleites del siglo, y la de que Moisés fué mayor que los otros profetas) y rechazando otras *(Comment. in Sent.*, IV, dist. 49, q. 2, art. 7; *Quaest. disput. De prophetia*, q. 12, art. 5; *Quaest. disput. De veritate*, q. 12, art. 2; ídem ídem, q. 12, art. 12; *Summa Theol.*, II, 2, q. 174, art. 4; *Moreh*, II, 285 y 311; ídem, 269 y 297).

P) Acepta en numerosas ocasiones el parecer de Maimónides acerca de la razón de algunos preceptos de la Ley de Moisés *(Summ. Theol.*, II, 1, q. 102, art. 4; ídem íd., II, 1, q. 101, art. 3; ídem íd., II, 1, q. 102, art. 3; ibídem, art. 11; ibídem, art. 5 y art. 3; *Comment. in Sent.*, III, dist. 37, q. 1, art. 5; *Summ. Theol.*, II, 1, q. 105, art. 2; *Comment. in Sent.*, IV, dist. 40, q. 1, arts. 3 y 4; *Moreh*, III,

350, 257 á 258, 361, 365, 376, 364 á 366, 416 á 420, 390, 208, 321, 397, 260, 340, 412).

Es indiscutible, por tanto, que el Angel de las Escuelas hacía frecuentísimo uso de la *Guía* de Maimónides, y que este libro le merecía singular atención. Si se exceptúa el Antiguo Testamento, ninguna producción de la literatura hebrea influyó más en la doctrina del Príncipe del escolasticismo que la gran obra del que el mismo Santo Tomás llama «Moisés egipcio».

«La obra de Maimónides—escribe Munk (1)—es la última fase del desenvolvimiento de los estudios filosóficos entre los judíos, considerados como sociedad aparte.»

En efecto; después de Maimónides, el pensamiento filosófico judaico decae considerablemente. Sigue habiendo comentaristas, intérpretes, glosadores, eruditos, algunos de ellos importantísimos, como iremos viendo en otros volúmenes; pero no se encuentran ya pensadores como Abengabirol, poetas-filósofos como Yehudá Ha-Leví, polígrafos del talento de Maimónides. Refugiados en la España cristiana y en la Provenza después de la persecución almohade, dedicáronse á traducir á los principales filósofos arábigos, ó á comentar y explicar los antiguos textos. Los nombres de Schemtob, hijo de Josef Abenfalaquera, y de Abraham Abensamuel Abulafia, en el siglo XIII; Josef Albó de Soria, Abraham Bibago de Huesca, Josef Abenschemtob, su hijo Schemtob é Isaac Abravanel, en el XV, nos convencerán de esa penuria de pensamiento propio. El único rabbino de ideas un tanto profundas, filosóficas y atrevidas que puede citarse en estos tiempos de decadencia, es quizá Leví ben Gerson (1288-1344), y éste no es español, sino provenzal (2).

Todavía, sin embargo, quedarán tres grandes figuras

(1) *Mélanges*, etc., pág. 487.

(2) Cf. M. Joël: *Levi ben Gerson als Religionsphilosoph* (Breslau, 1862); *Phi-*

para consolarnos de semejante vacío: Judá Abravanel *(León Hebreo)*, el maravilloso autor de los *Diálogos de amor*, que solazaron los ocios de Cervantes; Isaac Cardoso, el pensador de la *Philosophia libera*, y Benito Espinosa, cuya altísima representación filosófica puede llenarnos de legítimo é indiscutible orgullo, puesto que su abolengo es, sin disputa, castizamente hispano. Pero uno y otro escribieron fuera de España, donde, poco después de Maimónides, se inició entre los judíos un *santo* temor á la filosofía, hasta

---

losophie religieuse de Levi ben Gerson, par Isidore Weil, rabbin; Paris, 1868; y el artículo de Ad. Franck en su libro *Moralistes et Philosophes;* Paris, 1872. Ambos estudian especialmente la obra de Leví: *Milhamot Adonai* (Combates de Dios).

En el manuscrito 4 005 (ant. P-43) de la Biblioteca Nacional de Madrid, al folio 79 y siguientes, se contiene, de letra del siglo XVII, una versión castellana del comentario á Job escrito por Leví ben Gerson, con este título:

«*Declaration de Rabi Leui Aben gerson sobre Iob*. Trasladado por Francisco de Tauara, Christiano, conuertido del judaismo a la verdad del Euangelio.» E.: «Dixo que ia que era Iob hombre perfecto y recto, temerozo de Dios...» A.: «... y no le dexaron cobertura para se cubrir con el en el frio...» Falta el final del manuscrito.

Ignoro si el traductor será el «Franciscus Tavares, sive Tavora, Lusitanus», de que habla Nicolás Antonio *(Bibl. Hisp. Nova,* I, 484), diciendo que fué autor de un *Ars Hebraicae Linguae* y que le alaba Cardoso.

Rodríguez de Castro, en el tomo I de su repetida *Biblioteca Española,* cita algunos otros pensadores hebreo-hispanos que de un modo inmediato interesan á la historia de la Filosofía, aunque no tanto como los que hemos estudiado en el texto.

Tales son:

A) R. Yehudá ben R. Levi Barsili (Judah ben Barzilai). Nació en Barcelona, y vivía por los años de 1070. Escribió, entre otras obras, la titulada *Aron ha-Hadot* (Arca del Testamento), que consta de 22 tratados filosóficos y que se conservaba, según Wolf, en la Biblioteca de los Médicis en Florencia. Compuso además un Comentario al *Sefer Yezirah* (edición Halberstam; Berlin, 1885).

B) R. Moseh Abenesra ben Ishak (siglo XI). A él se deben: el *Sefer ha-Hanak* (Libro del gigante), tratado de Filosofía moral, del que hay edición constantinopolitana; y el titulado *Tokakat* (Controversia), estudio acerca de las obligaciones del hombre que aspira á vivir según el espíritu, impreso en Venecia el año 1599 con el libro *Leson Sahab* (Lengua de oro) de Iedahia.

C) Judah ben Saul ibn Tibbon (Rodríguez de Castro le llama Moseh ben Yehudah ben Thibon Marimón, confundiéndole desastrosamente con el provenzal Jacob ben Machir ibn Tibbon, con Moisés ibn Tibbon, provenzal tam-

el punto de que en 1305 un sínodo de rabbinos, presidido por Salomón ben Adrath, jefe de la sinagoga de Barcelona, prohibió, bajo pena de excomunión, comenzar los estudios filosóficos antes de tener veinticinco años cumplidos. Parece que todas las energías de la raza se concentraron en ese ingente monumento kabbalístico que se titula *Sepher Ha-Zohar*, en el cual nos ocuparemos más adelante, porque quizá fueron españoles, y especialmente *castellanos*, los rabbinos que le dieron forma.

---

bién, y con Samuel ben Judah ibn Tibbon). Traductor hebreo de Abengabirol, de Bahya, del *Cuzary* de Yehudá ha-Leví, de Abenjanah y del *Amânât*, obra capital de Saadyah. Fué calificado de *Abi ha-Mahatikim* (padre de los traductores). Nació en Granada en 1120, y murió después del 1190.

D) Abraham bar Hiyya ha-Nasi (llamado también *Abraham Iudaeus*, y *Savasorda*, corrupción del árabe *Sahib al-shortah* = gobernador de la ciudad). Matemático y astrónomo. Vivía en Barcelona por los años de 1136. Creyó firmemente en la astrología, é hizo varias traducciones del árabe, que hemos mencionado en el tomo anterior (pág. 377). Pero, además, escribió una obra de Filosofía moral, titulada *Hegyon ha-Nephesh* (Meditación del alma), que se conservaba en la Biblioteca Vaticana y que comprende cuatro partes ó secciones:

1.ª Del origen y naturaleza del hombre y de la organización del cuerpo humano.

2.ª De las cosas en que se deben emplear los hombres en este mundo.

3.ª Del arrepentimiento del hombre después de haber pecado.

4.ª Del modo de bien morir y del fin del mundo.

Savasorda es, filosóficamente, de filiación neoplatónica. El cuerpo es para él la cárcel del espíritu. La materia puede ser *pura* ó *impura*. Hay tres clases de hombres piadosos:

1.ª Los apartados del mundo y dedicados exclusivamente á Dios.

2.ª Los que viven en el mundo, pero únicamente observan en su conducta los preceptos divinos.

3.ª Los encargados de velar por el cumplimiento de las leyes.

Estas tres clases de hombres píos corresponden á otras tantas divisiones de la *Torah:*

1.ª El Decálogo.

2.ª Los libros II, III y IV de Moisés.

3.ª La legislación del *Deuteronomio*.

Savasorda está íntimamente persuadido, como Yehudá ha-Leví, de la superioridad de su raza sobre las restantes. Escribe que así como el hombre se separa de las demás criaturas, Israel se aparta de las otras naciones.

E) Abraham ben Samuel ha-Leví Hasdai. Vivía en Barcelona por los años

Observaremos entonces de qué suerte el talmudismo antimaimonista se refugia en el misticismo de la Kábbala, como en los siglos XVI y XVII, frente al racionalismo renaciente, aparecen en la Iglesia cristiana los iluminados y los místicos; y, contrastando con la efímera prosperidad de las escuelas segoviana (de Yaacob Cohen, de Mosseh Abensimón de Burgos, de Schemtob Abengaon y de Isaac de Acco) y de Isaac Abenlatif, la escuela gerundense, con Yehudá Abenhacar y con Nahman, continuará las tradiciones

---

de 1230. Fué entusiasta partidario de Maimónides y enemigo de los adversarios de éste, David Kimchi y Meir ben Todros ha-Leví Abulafia. Tradujo del árabe al hebreo las obras siguientes:

1) *Sepher ha-Tappuah,* del seudoaristotélico: *Kitab al Tuffahah* (hoy perdido). Ediciones: Venecia, Daniel Bomberg, 1519; traducción latina con el título de *Biga Dissertationum,* Giessen, 1706; traducción alemana por J. Musen, Lemberg, 1873.

2) *Motsene Tsedek,* de la obra arábiga de Algacel: *Mizan al-'Amal,* hoy perdida. Edición: Leipzig, 1839, por J. Goldenthal.

3) *Sepher ha-Yesodot,* del *Kitab al-Istiksat* (el Libro de los Elementos) de Isaac Israeli, hoy perdido. Hay traducción alemana por S. Fried, Frankfurt a. M., 1900.

4) *Sepher ha-Miswot,* de Maimónides.

5) *Iggeret Teman,* del mismo.

6) *Ben ha-Melek we ha-Nasir.* Hay códices en Nurenberga y en Oxford, y ediciones de Ferrara y de Mantua, año 1557. Es una novela filosófica cuyo original se desconoce, y que se refiere á la famosa leyenda de Barlaam y Josafat, importantísima para el estudio de la introducción de la historia del Buddha en Occidente. (Cons. sobre esta leyenda: F. De Haan: *Barlaam and Josaphat in Spain,* en *Modern Language Notes* de 1895, tomo X, cols. 22 34 y 137-146; E. W. A. Kuhn: *Barlaam und Joasaph. Eine bibliographischliterargeschichtliche Studie,* en *Abhandlungen der königliche Akademie der Wissenschaften, philosoph. philolog. Klasse;* München, 1899; y M. Menéndez y Pelayo: *Orígenes de la novela;* I, Madrid, 1905, págs. XXVIII y siguientes.)

De R. Moseh Abennahman (1194-1270?) de Gerona, cuya importancia es grande en la historia de la Kábbala, trataré al llegar al siglo XIII.

Es lamentable que no exista un sistemático catálogo de los 72 códices hebreos del Escorial, algunos de los cuales son harto interesantes. Intentóle D. F. Pérez Bayer en el siglo XVIII, y le tiene terminado, según mis noticias, D. Francisco Fernández y González; pero aún no ha visto la luz pública. Probablemente se nos adelantarán en esto los extranjeros, como ha pasado con los manuscritos griegos y árabes, inventariados por Miller, Graux y Derenbourg, respectivamente.

de Isaac el Ciego y de Ezra-Ariel, mientras la de Josef Gicatilla, derivada de la mística alemana de Eleazar ben Yehudá de Worms, dará por resultado la condensación de todo el movimiento místico en el grande y misterioso libro antes citado, en cuyo examen hemos de ocuparnos con detenimiento, porque representa quizás el mayor esfuerzo que una religión ha podido hacer para libertarse de las *asechanzas filosóficas*. Maimónides hubiera diputado por insensatos á sus autores, y apenas se habría explicado que en sus tiempos pudieran surgir semejantes doctrinas. No obstante, nada de extraño tenía, dada la condición humana, que á una revolución filosófica acompañase ó sucediese una reacción mística. En el mismo siglo XVIII, mientras Voltaire escribía su *Cándido*, Diderot su *Santiago el fatalista* y Kant su *Crítica de la razón pura*, Cagliostro cautivaba á las muchedumbres con sus *milagros*, el español Martínez Pascual fundaba sus cenáculos teosóficos, y Swedenborg descubría los *Arcanos celestes* y revelaba el *Apocalipsis*, confundiéndose los clamores de los que en París aplaudían á la diosa Razón, con el entusiasmo de los que en Inglaterra, en Suecia, en Polonia, en Rusia y hasta en América celebraban el culto de la *Nueva Jerusalén*. *Abyssus abyssum invocat...*

En los volúmenes siguientes veremos también cuán importante papel, análogo al desempeñado en las cortes musulmanas, ejercieron los judíos en las de algunos monarcas cristianos, como D. Alfonso *el Sabio* y D. Pedro *el Justiciero*. Llegaron á poseer verdadera preponderancia política y económica, y no es necesario recordar que esta última la han seguido conservando en parte hasta nuestros días. ¡Y es singular el hecho del *españolismo* de esta raza, que justifica la inclusión de su filosofía en la corriente general del pensamiento hispánico! La obra que inaugura, en proporciones admirables, el período clásico de nuestra lengua, la *Comedia de Calisto y Melibea*, escrita fué por un autor de

progenie judaica, Fernando de Rojas, y hoy mismo los judíos conservan como preciado tesoro, oralmente transmitido, el depósito de nuestros viejos cuentos, proverbios y *romances* (1).

Gracias á ellos se oye aún el antiguo castellano, más ó menos corrompido, desde Londres y Cracovia hasta Constantinopla y Túnez; y obsérvese que el conservar un idioma equivale á guardar la mitad del alma del pueblo que le habla.

Se dirá quizá que los pensadores judíos son poco originales; que su función consistió durante la Edad Media en ayudar á los árabes á transmitir al Occidente cristiano la cultura antigua y oriental...; pero la *originalidad* en filosofía es más relativa que en ninguna otra esfera, y es demostrable, perfectamente demostrable (sin que obsten á ello los nombres de Vives, de Suárez, de Descartes, de Bacon, de Kant, de Schopenhauer ó de Spencer), que toda investigación filosófica ha girado, y es probable que gire siempre, en torno á los *círculos mágicos* trazados al pensamiento por India y por Grecia en tiempos harto lejanos de los nuestros.

De todos modos, Munk tiene razón cuando aplica la citada frase al pueblo judío, *como sociedad aparte*. Recuérdese á este propósito el versículo de Jeremías (VIII, 14): «Entrémonos en las ciudades fuertes, y allí reposaremos: porque Jehová, nuestro Dios, nos ha hecho callar...»

---

(1) Véase, acerca de este punto, el reciente y erudito libro de Rodolfo Gil: *Romancero judeo-español;* Madrid, 1911.

APÉNDICES

I

Versión castellana antigua de algunas poesías de Abengabirol y de Yehudá ha-Leví (1).

1.—Pizmon de Ribi Selomoh ben Ghebirol.

(Páginas 114-115.)

Ives de toda la tierra, y à ella en juyzio haze estar. Ruego vidas y merced sobre pueblo pobre ajuntaras, y à oracion de la mañana en lugar de alçacion haras estar.

Alçacion de la mañana, que à alçacion del continuo.

Vistien de justedad y manto, á ti à solas la ventaja: si no en nos obras, miembra à durmientes en Hebron, y ellos subiran por memoria delante .A. continuo.

Alçacion de la mañana &c.

Inclina á parte de merced para inclinar à varon abiviguança; tu pueblo inclina para merced; gualardona agora sobre el y bivirá: escrive ת señal de vidas, y sea sobre su frente continuo.

Alçacion de la mañana &c.

---

(1) Cito por las páginas del raro libro, titulado:

Orden | de | Ros-Asanah | y | Kipur | Por estillo corriente y segui | do sin bolver de una aotra | Parte, como se uza en este | Kahal Kados de | Amsterdam, | A costa de | *Aharon Hisquia Querido.* Anno | 5486 (1726). — 470 páginas numeradas en 8.° + 1 hoja al principio (con la portada en orla) y otra al final (con el colofón). Poseo ejemplar, que perteneció á la biblioteca de D. A. Cánovas del Castillo.

Hay versiones de Moisés Aben Ezrah á las páginas 366 y 427, y de Abraham Aben Ezrah á las 384 y 463.

Kayserling cita ediciones castellanas del *Orden de Ros-Asanah y Kipur* impresas en 1553 (Ferrara), 1584 (Maguncia), 1604 (sin lugar), 1617 (Amsterdam), 1630 (Amsterdam), 1650 (Amsterdam), 1652 (Amsterdam; con el *Chether*

Beneficia con tu voluntad a Cion, ciudad de mis santuarios, y daras poder y nombre en tu casa à mis santificados, ordenança de candela à hijo de Isay para encender candela continuo.

Alçacion de la mañana &c.

Esforçadvos y esfuercese vuestro coraçon mi pueblo en Dio, y su fortaleza, sus testamientos quando guardardes, tambien este encuentra este, perdonará por vuestros peccados y membrará apiadando en su saña: requerid à .A. y su fortaleza, buscad sus fazes de continuo.

Alçacion de la mañana &c.

Hijos de tus siervos oy à tu santuario vienen, y esclamantes sobre sus pecados, y por su delito lloran, membrantes justedades de sus padres .A. sobre ellos bivan, à ellos membraras y seran escuentra .A. de continuo.

Alçacion de la mañana &c.

2.—Chether Malchuth.

Corona de Reyno, de Ribi Selomoh Ben-Gebirol.

(Páginas 246-271.)

Con mi oracion se aprovechará varon, que en ella deprenderà derechedad y merecimiento. Contè en ella maravillas

---

Malchuth anunciado en la portada), 1663 (idem), 1684 (idem), 1695 (idem), 1726 (idem) y 1740 (Londres).

El *Chether Malchuth* fué traducido por Ishac Nieto, hijo de David Nieto, é impreso en Liorna en 1769.

Don Marcelino Menéndez y Pelayo, en su riquísima biblioteca de Santander, posee ejemplar de la siguiente edición, más antigua aún que las citadas anteriormente:

Libro | *de oracyones* | *de todo el año,* traduzido del | Hebrayco de verbo a ver | bo de antiguos exem | plares. &. — 5312 (1552) de la Criacion | a 14 de Siuan. | Ympresso por yndustria y despesa | de Yom Tob Atias hijo | de Leui Atias.—En 8.°, gótico, de 539 hojas numeradas. Comienza con la versión del *Chether Malchuth*.

de Dio bivo, en brevedad, mas no por estenso. Pusela sobre cabeça de mis loores, y llamela *Keter malchuth.*

Maravillosos tus hechos, y mi alma sabe mucho. A ti, .A., la grandeza y la barragania, y la gloria y la fortaleza, y loor. A ti, .A., el Reyno, y el enxalçanse à toda cabeça, y la riqueza y la honra. A ti criados de arriba y de abaxo atestiguan que ellos se perderan y tu estaras. A ti la barragania, que en su secreto se cansaron nuestros pensamientos de estar, porque te enforteciste mas que nos mucho. A ti escondimiento de la fortaleza, el secreto y el cimiento. A ti el nombre el oculto de varones de sciencia, y la fuerça la sustentán el mundo sobre nada, y el poder para sacar à luz todo oculto. A ti la merced que se mayorgó sobre tus criados, y el bien el escondido para tus temientes. A ti los secretos que no los soporta loor ni pensamiento, y las vidas que no podesta sobre ellas acabimiento, silla la enxalçada sobre todo alto, y la morada la encubierta en alteza de escondimiento. A ti la essencia que de sombra de su luz tuvo ser todo lo que es, que diximos: en su sombra biviremos. A ti dos los mundos que diste entre ellos termino, el primero para obras, y el segundo para gualardon. A ti el gualardon que athesoraste para los justos; encubristelo y viste à el que bueno el, y escondistelo.

Tu uno, principio de todo cuento, y cimiento de todo edificio. Tu uno, y en secreto de tu unidad sabios de coraçon se maravillan, que no saben que el. Tu uno, y tu unidad no mengua y no añade, no falta y no sobra. Tu uno, y no como uno el posseydo y el contado, porque no te alcança muchedumbre y mudança, no titulo y no sobrenombre. Tu uno, y para poner á ti fuero y termino se cansa mi razonamiento: por tanto dixe: guardaré mis carreras de pecar con mi lengua. Tu uno, enaltecistete y enxalçastete de abaxar y de caer; y ¿a dó á el, el uno que cayga?

Tu existente: no te alcança oyda de oreja, y nó vista de ojo, y no podesta en ti, como, y por que, y adònde. Tu exis-

tente, mas para ti mismo, y no para otro contigo. Tu existente, y en antes de ser todo tiempo fuyste, y sin lugar posaste. Tu existente, y tu secreto oculto, y ¿quien lo alcança?; profundo, profundo, ¿quien lo hallarà?

Tu bivo, y no de tiempo asituado, y no de hora sabida. Tu bivo, y no con animo y alma, que tu alma à la alma. Tu bivo, y no como vidas de hombre, à nada semejante, y su fin polilla y gusano. Tu bivo, y el allegan à tu secreto hallará deleyte sempiterno, y bivirà para siempre.

Tu grande, y escuentra tu grandeza, toda grandeza quebrantada, y toda demasia es mengua. Tu grande mas que todo pensamiento, y altivo mas que toda quatregua. Tu grande sobre toda grandeza, y enxalçado sobre toda bendicion y loor. Tu barragan, y no en todas tus formaciones y tus criaturas que haga como tus obras y como tus barraganias. Tu barragan, y à ti la barragania la cumplida, que no à ella mudança ni trueco. Tu barragan, y de muchedumbre de tu altivez perdonas en hora de yra de tu furor, dilatas à pecadores tu saña. Tu barragan, tus piedades sobre todos tus criados todos ellos, ellos los barraganes que de siempre.

Tu luz, y ojos de toda alma clara te ven, y nuves de delitos de sus ojos de ella te encubren. Tu luz, oculta en el mundo este, manifiesta en el mundo el hermoso, en monte de .A. se aparecerá.

Tu alto, y ojo del intelecto à ti cobdicia y dezea, salvo parte del vé, y todo el no vè.

Tu Dio de los dioses, y todos los criados tus testigos, y por honra deste nombre es obligado todo criado à servirte. Tu Dio, y todos los criados tus siervos y tus sirvientes, y no mengua tu honra por los sirvientes afueras de ti, que intencion de todos ellos para allegar hasta ti, empero ellos como ciegos; intento de sus fazes camino del Rey, y erraron de la carrera: este se hundió en pozo de hoyo, y este cayò à fuessa, y todos ellos pensaron que à su voluntad allegaron, y ellos en vano trabajaron: mas tus siervos ellos,

como expertos, los andantes camino derecho, no se quitaron à derecha y yzquierda del camino hasta su venir á corte de casa del Rey. Tu Dio, asufridor de los formados con tu deydad y sustentador de los criados con tu unidad. Tu Dio, y no diferencia entre tu divinidad y tu unidad, y tu antiguedad, y tu ecxistencia, porque todo es secreto uno, y si se demuda nombre de cada uno, todo anda à lugar uno.

Tu sabio, y la sciencia manadero de vidas, y de ti manan, y con tu sciencia ignora todo hombre de saber. Tu sabio, antiguo à todo antiguo, y la sciencia fue cerca de ti ayo. Tu sabio, y no deprendiste de otro que de ti, y no adquiriste sciencia afueras de ti. Tu sabio, y de tu sciencia apartaste voluntad aparejada, como obrero y maestro para atraer atraymiento, el ser del no ser, como se atrahe la luz que sale del ojo, y apoza de manadero de la luz sin apozadero, y obra el todo sin atuendo, y tajó, y esculpió, y limpió, purificò y llamò à el nada y hendiose, y al ser y hincose, y al mundo y espandiose, y compuso cielos con palmo, y su mano tiendas de los circulos ajuntò, y con corchetes del poder cortinas de las criaturas ata, y su fuerça llega hasta orilla de la cortina de la criacion la de fuera, la ultima en ajuntamiento.

¿Quien hablará tus barraganias, en tu hazer redondez de la tierra dividida en dos, su mitad seco y su mitad aguas; y circundaste sobre las aguas circulo del ayre, circundan circundan anda el ayre, y sobre sus derredores reposa; y circundaste sobre el ayre el circulo del fuego, y los elementos estos quatro ellos, à ellos cimiento uno y su salida una, y del salen y se renuevan, y de allì se parte, y es por quatro cabeças?

¿Quien denunciará tu grandeza en tu circundar sobre el circulo de fuego circulo de la espandedura, y en el la Luna, y de claridad del Sol sontrahe y esclarece, y en veinte y nueve dias arrodea su circulo, y sube camino de su termino, y sus secretos dellos manifiestos y dellos profundos, y

su cuerpo menos de cuerpo de la tierra, como una parte de treynta y nueve partes; y el desperta de cada mes en su mes novedades del mundo, y sus acaecimientos, y sus bienes y sus males, con voluntad del crian á el, para hazer saber á hijos del hombre sus barraganias?

¿Quien hará membrar tu loor en tu hazer la Luna? Principio de cuento de solenidades y tiempos, y revoluciones y señales, à dias y años, y en la noche su dominio hasta venir su hora, y escurecese su resplandor, y cubrese el manto de su negror, que de alumbracion del Sol su luz, y en noche de catorze, si estuvieren sobre linea del Dragon ambos ellos, y apartare entre ellos, entonces la Luna no aclarará su luz, y apagarse hia su candela, por saber todos pueblos de la tierra que ellos criados de arriba y aun que ellos preciosos, sobre ellos juez para hazer abaxar y para hazer enaltecer: mas bivirà em pos su caer, y alumbrarà em pos su escurecer; y en su ajuntarse en fin del mes con el Sol, si fuere Dragon entre ellos y sobre linea una estuvieren ambos ellos, entonces estarà la Luna delante el Sol como nuve negra, y hará esconder de ojo de todos sus veyentes su alumbramiento, para que sepan todos sus veyentes que no el Reyno á fonsado de los cielos y sus exercitos, salvo ay Señor sobre ellos, hazien escurecer sus alumbramientos, que alto de sobre alto guardador, y altos sobre ellos. Y los pensantes que el Sol su Dio, en la hora esta seran avergonçados de sus pensamientos, y seran provadas sus palabras, y sabran que poder de .A. hizo esto, y no al Sol poder, y el hazien escurecer su luz: à el à sus solas el dominio, y el, el embian siervo de sus siervos gualardon de sus mercedes, para hazer encubrir su luz y para tajar su ydolatria, y quitola de mayoral.

¿Quien contarà tus justedades en tu circundar sobre espandedura de la Lunà, circulo segundo sin salir y aportillar? Y en el estrella, y ella llamada Mercurio, y su medida como parte de veynte y dos mil de la tierra, y circunda el çirculo en dies meses con fortaleza, y ella haze despertar

en el mundo barajas y contiendas, odios y murmuraciones, y dá fuerça para hazer facultad y para congregar hazienda y para apañar riqueza y mantenimiento por encomendança de el crian á ella para servirlo como siervo delante Señor, y ella estrella del intellecto y de la sciencia: dan à torpes astucia, á moço sabiduria y pensamiento.

¿Quien entenderà tus secretos, en tu circundar sobre circulo el segundo el circulo tercero? Y en el Venus como señora entre sus exercitos, y como novia que se afeyta de sus vestiduras, y en onze meses arrodea sus Paralelos, y su cuerpo como una parte de treynta y siete de la tierra á sabientes su secreto y sus entendientes á ella, y ella renueva en el mundo, por voluntad de su criador, sossiego y quietud y alegria, y gozo y cantares y canticos y alegrias de talamos de novios, y ella aprimerea fruto de renuevos y resto de los hermollos, de suavidad de renuevos de Sol y de suavidad de maduramientos de Luna.

¿Quien entenderá tu secreto en tu circundar sobre circulo de Venus circulo quarto, y en el el Sol?; y arrodea todo el circulo en año cumplido, y su cuerpo mayor que cuerpo de la tierra ciento y setenta vezes; con demostraciones de intelecto y pensamiento, y el dividien luz à todas estrellas del cielo, y dá salvacion à los Reyes, loor, y Reyno, y miedo, y renueva maravillas en el mundo, si para paz y si para guerra, y arranca Reyno, y en su lugar otros alevanta y enaltece, y à el poder para abaxar y enaltecer con mano alta, y todo por voluntad del crian à el con sciencia, y en cada dia y dia se encorva à su Rey, y en casa de senderos se para, y en la mañana alevanta cabeça y humillase à la tarde en su Occidente; en la tarde el se pone, y en là mañana el torna.

¿Quien soportarà tu grandeza en tu hazer à el para contar por el dias y años, y horas aparejadas, y para hazer hermollecer con el arbol hazien fruto, y deleytes de siete estrello y sontrahimientos de Orion, viciosas y reverdeci-

das?; y seys meses anda à rincon de Septentrion, para escalentar el ayre y las aguas, y los leños y las piedras; y segun su propinquidad à Septentrion se engrandecen los dias y se alongan los tiempos, hasta llegar à limite que los dias se engrandescan a fin de seys meses con demostaciones *(sic)* reales: y seys meses anda à rincon de Meridion en senderos conocidos, hasta que halla lugar que se engrandezca su noche, hasta su ser seys meses, segun prueva de los provantes, y de el se conocen parte de carreras de su criador, poco de sus barraganias, y su fortaleza y sus maravillas, porque de grandeza de los siervos grandeza del Señor es conocida à todos sabientes sabiduria, y por el siervo se manifiesta fortaleza del Señor y su honra; y todo bien de su Señor en su mano.

¿Quien comprenderá tus señales en tu circundar à el para adornar de luz à estrellas de arriba y debaxo tambien à la Luna?; y aunque debaxo del està la mancha es blanca, y segun que se alexa del la Luna, de su resplandor toma, porque en su alexar se apropinqua à estar en frente del, y recibe su claridad hasta que sea llena su luz en su estar delante del, y alumbra en frente de sus fazes: y todo lo que ella se apropinqua em pos la mitad del mes à el, ella se declina de sobre el y alexase de estàr á su encuentro, y anda á su lado, y por tanto mengua su luz hasta atemar su mes y su revolucion: y viene en termino de su orilla, y en su ajuntarse con el se encubre encubrimientos como dia y media hora y puntos contados, y despues assi se renueva y torna à su primer (estado), y el como novio salien de su talamo.

¿Quien conocerà tus maravillas en tu circundar sobre circulo del Sol circulo quinto?; y en el Marte como Rey en su palacio, y en deziocho meses arrodea su circulo, y su medida como cuerpo de la tierra vez y media y una ochava parte, y este fin de su grandeza: y el como barragan fuerte escudo de sus barraganes embermejecido, y haze despertar

guerras y matança, y perdicion, y heridas de espada, y combatidos de saeta, se buelve en secura su frescura y año de carestia, y ardor de fuego, truenos y piedras de granizo, y alanceados y desvaynados de espadas en contra de ellos: que sus pies para mal corren, y apressuran para derramar sangre.

¿Quien hablará tus temoridades en tu circundar sobre circulo de Marte circulo sexto?; circulo y rodeo fuerte y grande, Jupiter mora en el, y su cuerpo mas grande que cuerpo de la tierra setenta y cinco vezes en medida de su anchura, y arrodea el circulo en doze años, y el estrella de voluntad y de amor, y haze despertar temor del Dio, y derechedad, y contricion, y todo costumbre bueno, y multiplica todo fruto y renuevo, y haze baldar peleas y odio y baraja, y su costumbre para fortificar con su derechedad todo defecto, y el juzga mundo con derechedad.

¿Quien hablará tu grandeza en tu circundar sobre circulo de Jupiter circulo seteno?; y en el Saturno en su revolucion, y su cuerpo grande mas que cuerpo de la tierra noventa y una vez en su medida, y arrodea el circulo en treynta años en su curso, y haze despertar guerras, y prea, y captiverio, y hambre, que assi su costumbre, y destrue tierras, y arranca Reynos; por voluntad del encomendan á el para servir su servicio, estraño el su servicio.

¿Quien allegará á tu enaltecimiento en tu circundar sobre circulo de Saturno circulo ochavo?; en su rodeo y el sustentan doze signos sobre linea de maestria de su ajuntamiento, y todas estrellas de cielo las altas, firmes en su firmeza, y cada estrella dellas arrodea el circulo en treynta y seys mil años, por muchedumbre de su alteza, y cuerpo de cada estrella dellas ciento y siete vezes como cuerpo de la tierra, y esta fin de su grandeza, y de potencia de los signos essos es porduzida la virtud de todos criados de abaxo á sus especies, por voluntad de su criador, y su encomendador sobre ellos, y cada una dellas sobre su asiento la crió, y por nom-

bre la llamó cada una, y una sobre su servicio y sobre su carga.

¿Quien conocerá tus caminos en hazer à las siete estrellas (planetas) arantes palacios en los doze signos?; y sobre Aries y Tauro apartaste tu fuerça en su aunarse, y el tercero Geminis como dos hermanos en su unirse, y semejança de sus fazes fazes de hombre; y al quarto y el es Cancer; tambien à Leo diste de tu loor sobre el, y à su hermana la Virgo la propinqua à el; y assi à Libra, y à Escorpion, que en su lado fue puesto, y el noveno el criado como figura de barragan (que) su fuerça no se estajó y es Sagitario archero, y assi fue criado Capricornio y Aquario con tu fuerça la grande: y à su parte el signo ultimo, y aparejo .A. Pesce grande: y estos los signos los altos y enxalçados en sus grados doze mayorales à sus gentes. .A., ¿quien envistigara tus ocultas en tu adartar sobre circulo de los signos circulo noveno, en su horden el circundan sobre todos los circulos y sus criados? ellos cerrados entre el, el rigien todas estrellas de los cielos y sus circulos de Oriente à Occidente por fortaleza de su camino, el encorvanse vez una en cada dia à lado del Occidente à su Rey lo enreyna, y todos criados del mundo entre el como grano de mostaza en mar la grande, por fortaleza de su grandeza y su precio, y el y su grandeza estimados como nada y para grandeza de su criador y su Rey, y todas sus exçelencias y su grandeza de nada y vanidad son estimadas à el.

¿Quien entendera secretos de tus criaciones en tu alçar sobre circulo el noveno circulo de yntelecto?; el el palacio de dentro el dezeno será santidad a .A., y el el circulo enxalçado sobre todo, alto que no lo alcança la imaginacion, y alli el escondimiento que el à tu honra por talamo; de plata de la verdad fundiste à el, y de oro del intelecto hiziste su suelo, y sobre pilares de justedad pusiste su rodeo, y de tu fuerça su essencia, y de ti y hasta ti su intento, y hasta ti su desseo.

.A.: ¿quien porfundará à tus pensamientos? en tu hazer de resplandor de la divinidad claridad de las almas, y los espiritos los altos, ellos angeles de tu voluntad sirvientes tus fazes, ellos fuertes de fuerça y barraganes de Reyno; en su mano llama de la espada la bolviense, y hazientes obra a dó fuere alli la voluntad para andar, todos ellos en talles perciosos, y animalias supremas exteriores y interiores, tus andamios especulantes de lugar santo andan, y de manadero de la luz son sontrahidos divididos en compañas, y sobre su pendon señales con pluma de escrivano deligente esculpidas: dellos señores y dellos ministros, dellos exercitos corrientes y vinientes, no lassos y no cansados, veyentes y no son vistos, dellos tajados de flamas y dellos vientos asoplantes, dellos de fuego y de aguas compuestos, dellos ardientes y dellos brasas, dellos centellas y dellos relampagos: y toda compaña dellos se encorvan à cavalgador de Haraboth (cielo Imperio), y en altura de mundo estantes à millares y à millarias, divididos por guardias en el dia y en la noche à principio de guardas, para ordenar loores y canticos al ceñido con barraganias, todos ellos con estremecion y temblor arrodillantes y encorvantes à ti y dizientes: otorgantes nos à ti, que tu nuestro D., tu nos hiziste y no nos, y obra de tus manos todos nos. Y que tu nuestro Señor y nos tus siervos, y tu nuestro criador y nos tus testigos .A. ¿quien vendra hasta tu estancia en tu alçar arriba del circulo del intelecto silla de la honra, que alli morada del escondimiento y del loor, y alli el secreto y el cimiento, y hasta el allega el intelecto y alli se para, y de arriba te enalteciste, y subiste sobre silla de tu fortaleza, y varon no subirá contigo?

¿Quien hará como tus obras en tu hazer debaxo de silla de tu honra estancia para almas de tus buenos?; y alli morada de las almas las limpias que en ligadero de las vidas ligadas, y los que cansan y se lassan alli renuevan fuerça, y alli reposan cansados de fuerça, y estas hijas de reposo,

en el suavidad sin fin y termino: y el el mundo el venidero, y alli estancias y visiones para almas las estantes con espejos, los afonsadeantes à fazes del señor para aparecer y para ser vistos, morantes en palacios de Rey y estantes sobre mesa del Rey, y deleytantes con dulçura de fruto del entendimiento, y el dá deleytes del Rey. Esta la holgança y la heredad que no ay fin à su bien y à su hermosura, y tambien manante leche y miel ella, y este su fruto.

¿Quien descubrirà tus encubiertas? en tu hazer en el cielo camaras y cilleros, de ellos temoridades contadas y causas de barraganias, dellos cilleros de vidas para claros y limpios, y dellos cilleros de salvacion para tornantes de rebello, y dellos cilleros de fuego y brazas de asufre à passantes firmamiento, y cilleros de fuessas hondas que no se apagua su fuego; yra de .A. cae alli, y cilleros de torvillinos y tempestas, y quajamiento y gravezas, y cilleros de pedrisco y yelo, y secura y nieve, tambien calor, y destillantes el pielago y humo, y yelada y nuve, y espessura y escuridad y tiniebla: lo todo aparejaste en su hora, si para verdugo, si para su tierra, si para merced, estimaste à el y aparejastelo.

¿Quien soportará tu fortaleza? en tu criar de resplandor de tu honra claridad limpia; de peña del fuerte fue tajada, y de cavacadura de pozo fue cavada: apartaste y asentaste sobre ella espirito de sciencia, y llamaste à ella Nesamah (alma divina); hizistela de llamas de fuego del intelecto tajada, y su alma, como fuego encendiente en ella, embiastela al cuerpo para servirlo y para guardarlo, y ella como fuego entre el y no lo arde, que de fuego de la alma has criado el cuerpo, y salió de no ser à ser, porque decendio sobre el .A. en fuego.

¿Quien hallegarà à tu sciencia en tu dar á la alma potencia de la sabiduria que en ella es hincada?; y fue la sabiduria su cimiento, y por tanto no podestará sobre ella acabimiento, y afirmarse á segun firmeza de su cimiento, y este

su negocio y su secreto, y la alma sabia no vè muerte, mas rescibe por su delito pena amarga mas que muerte, y si se limpia sacarà voluntad y reyrá al dia postrero, y si se contaminò vagamundá con furia de saña y yra en todos dias de su enconamiento, à solas estará captiva y apartada, en ninguna santidad no tocarà, y al santuario no vendrá hasta cumplirse dias de su limpieza.

¿Quien gualardonarà sobre tus bienes en tu poner el alma al cuerpo para abiviguarlo, y camino de vidas para abezarle y para mostrarle para escapar à el de su mal?: tajastelo de tierra y asoplaste en el alma, y apartaste sobre el espirito de siencia, que con el defiere de quatropea y sube à grado alto; pusistelo en tu mundo cerrado y tu de fuera entiendes sus hechos y leves, y todo lo que de ti el encubre de dentro y de fuera lo catas.

¿Quien sabe secreto de tus obras en tu hazer al cuerpo necessidades de sus obras? y diste à el ojos para ver tus milagros, y orejas para oyr tus temoridades, y pensamiento para entender parte de tus secretos, y boca para contar tu loor, y lengua para denunciar à todo el que viniere tus barraganias, como yo oy, yo tu siervo hijo de tu sierva, el contan segun cortedad de mi lengua poco poquito de tu enaltecimiento, y estas partes de tus carreras, y quanto se enfortecieron sus principios que vidas ellas à sus alcançantes; por ellas podran todos sus oyentes conocerte, y aunque no vieron fazes de tu honor, y todo el que no oyere tu barragania, ¿como conocerá tu deydad y como entrará en su coraçon tu verdad, y adereçara sus pensamientos à tu servicio?; por tanto aparejò tu siervo à su coraçon para membrar delante su Dio poco poquito de principio de sus loores; quiça por ellos de su delito hara olvidar, y ¿con que agradarà este à su señor salvo con estos principios?

Mi Dio: arregisteme y avergonçeme à estar delante ti por mi saber, que, segun fortaleza de tu grandeza, ansi fin de mi pobreza y de mi baxeza; segun fortaleza de tu poder,

ansi flaqueza de mi poder, y segun tu perfecion ansi mi falta, que tu uno y tu bivo, y tu barragan y tu firme, y tu grande y tu sabio, y tu Dio: y yo torron y gusano, polvo de la tierra, vaso lleno de deshonra, piedra insensible, sombra pasan, viento andan y no torna, veneno de aspid, engañoso de coraçon, cerrado de coraçon, grande de saña, pensan tortura y engaño, alto de ojos, corto de furores, inmundo de labios, perverso de carreras y apressuran con pies: que yo, que mis vidas y que mis barraganias y que mi justedad, estimado por nada todos dias de mi ser, y quanto mas despues de mi morir: de nada mi entrada y como nada mi salida, y he vine delante ti que no como ley con desvergonçamiento de frente, y enconamiento de pensamientos, y apetito errante à sus abominaciones catan, y desseo (que) se mayorga, y alma (que) no se limpia, y coraçon inmundo, deperdido y tajado, y cuerpo mortificado lleno de apañamiento, añade y no acaba.

Mi Dio: sè que mis delitos se enfortecieron de contar, y mis culpas se enfortecieron de merbrar, mas membrarè dellos como gota de mar, y confesarè en ellos: quiça haré sosegar rumor de sus ondas y sus olas, y tù oyras de los cielos y perdonaras. Culpè en tu ley, despreciè en tus mandamientos, abominè con mi coraçon, y con mi boca hablé fealdad, hize atorcer y hize enmalecer, sobervié, forcé, ajunté falsedad, aconsejē mal sin fin, menti, escarnesci, rebelle, hize ensañar, declinè, atorci, rebellé y cervis endureci; quexeme con tus reprehensiones, enmaleci, dañè mis carreras, errè de mis caminos, passè de tus mandamientos y aparteme, y tu justo sobre todo el vinien sobre mi, que verdad heziste y yo hize enmalecer.

Mi Dio: cayeronse mis fazes en mi membrar todo lo que te hize ensañar, que sobre todos los bienes que me gualardonaste, mal te gualardonè; que me criaste, no por nececidad, salvo por voluntad, y no por fuerça, salvo por querencia y amor, y antes de mi ser con tus mercedes me adelan-

taste, y soplaste espirito en mi y abiviguasteme: y em pos mi salir al ayre del mundo no me dexaste, mas como padre apiadan me creciste y como ama alechan me criaste; sobre tetas de mi madre me hiziste confiar, y de tus suavidades me hiziste hartar, y en mi venir para estar sobre mi estado me enforteciste, y tomasteme sobre tus braços y hezisteme encaminar, y siencia y castigo me abezaste, y de toda angustia y aprieto me escapaste, y en hora de passar saña en sombra de tu mano me encubriste, y quantas angustias fueron ocultas de mis ojos y dellas me redemiste, y en antes de venir el cansancio adelantaste medezina á mi llaga y no me hiziste saber: en hora que no fuy guardado, de todo daño tu me guardaste, y en mi venir entre dientes de Leones quebraste colmillos de cadillos y de alli me sacaste. Y, en posando sobre mi enfermedades malas y firmes, de balde me curaste, y, viniendo tus juyzios los malos sobre el mundo, de espada me escapaste y de mortandad me libraste, y en la hambre me mantuviste, y en la hartura me governaste, y en mi hazer ensañar á ti, como castiga varon á su hijo me castigaste; y, en mi llamar de mi angustia, mi alma fue preciada en tus ojos, y vazio no me hiziste tornar, y mas engrandeciste y añadiste sobre todo esto, en tu dar á mi fé perfeta, para creer que tu Dio de verdad, y tu ley verdad y tus prophetas verdad; y no diste á mi parte con tus rebeladores y tus levantantes, y pueblo vil (que) aborrecen tu nombre, que en tu ley escarnecen, y con tus sirvientes barajan y tus prophetas hazen mentirosos, mostrantes perfeccion y debaxo della engaño, mostrantes alma clara y limpia y debaxo della está la mancha, como vaso lleno de deshonra, lavado de fuera con aguas de engaño, y todo lo que dentro del se contamina; empequeñecime de todas las mercedes y de toda la verdad que hiziste con tu siervo. Empero .A. mi Dio: loarte he, que diste en mi alma santa y con mis hechos la contaminè, y con mi apetito el malo la abiltè y la ensuziè.

Y he mayorgose sobre mí, y hizo esparzir mis exercitos, y no remaneciò á mi, salvo real de tus piedades; mas sé que con ellas los vencerè, y seran à mi solicitador para ayuda, quiça podre, heriremos en el y desterrarloe.

Sea voluntad delante ti, .A. mi Dio, para oprimir à mi apetito el cruel, y encubre tus fazes de mis pecados y de mis culpas, y no me tajes en mitad de mis dias hasta que apareje lo necessario para mi carrera y vianda para dia de mi movida; que si saliere de tu mundo como entrè y tornare desnudo à mi lugar como sali ¿para que fui criado y para ver lazerio fuy llamado?; mejor me fuera quedar alla aun mas que mi salir, para engrandecer rebello y para multiplicar culpa. Ruego el Dio con condiçion de tus piedades juzgame, no con tu furor por que no me apoques, porque ¿que el hombre que lo juzgues?; y nada empuxada como en peso lo traheras, y en su subir en balanças de peso no engravecera y no aliviara, y ¿que aprovecha à ti à hazer al viento peso?: de dia de su ser el apretado y quebrantado, llegado, herido del Dio y afligido, su principio tamo empuxado y su fin aresta movida, y en sus vidas como yerva abochornada, y el Dio buscará al perseguido. De dia de su salir de vulva de su madre ansia su noche y suspiro su dia: y si oy se enaltece, mañana gusanos agusanea, el tamo lo empuxa y el espino lo hiere. Si se harta, enmalece, y si se enhambrece, por pedaço de pan rebela; para perseguir la riqueza se aligeran sus aguilas y olvida la muerte, y ella em pos el en hora de la estrechura multiplica sus dichos y alisa sus palabras y multiplica sus promessas, y en salir à la anchura abilta sus palabras y olvida sus promessas, y enfortece ceraderos de sus puertas y la muerte en sus camaras, y multiplica guardias de toda parte, y el asechàn estan à el en la camara, y el lobo no lo detiene vallado de venir al rebaño; vino y no sabe por que, y alegrase y no sabe con que, y bive y no sabe quanto; en su niñez anda en su pensamiento, y quando empieça espirito de .A. á enfortecerlo, despier-

tase para congregar aver y sustancia, y muevese de su lugar à cavalgar naves, y à pisar por las securas, y à traer su alma en moradas de leones, y ella andan entre las fieras, y en su pensar que grande su loor y que mucho alcançó su mano (siendo) em paz; por tanto, ruego, mi Dio, miembra estos cansancios que sobre hombre vinientes, y, si yo enmaleci, tu beneficiaras; y no gualardones medida con medida, á varon que sus delitos sin medida, y en su morir andará sin cudicia.

Mi Dio: si mi delito de perdonar grande ¿que haras á tu nombre el grande? y si no esperare á tus piedades, ¿quien apiadarà sobre mi afueràs de ti?; por tanto, si me matares á ti esperarè, y si buscares á mi delito, huyré de ti para ti, y encubrirme he de tu saña en tu solombra, y por faldas de tus piedades travaré hasta que me apiades, y no te embiaré si no me bendixeres; miembra agora que como barro me hiziste y con estos cansancios me provocaste; por tanto, no executes sobre mi como mis obras, y no me hagas comer fruto de mis obras: y haz alongar de mi tu furor, y no hagas allegar mi dia hasta que apareje vianda para tornar à mi lugar; no te esfuerces sobre mi para apressurar para embiarme de la tierra, y massas de mis culpas ligadas sobre mi ombro, y en tu hazer subir en peso mis delitos; pon à ti en balança segunda mis cansancios, y, en tu membrar mi maldad y mi rebello, miembra mi aflicion y mi amargura y pon estos ascuentra estos: y miembra agora, mi Dio, que esto quanto tiempo à tierra de esmovimiento me trastornaste, y en crisol de captiverio me esprimentaste, y de muchedumbre de mi malicia me purificaste y no me ardiste? y sé que por mi bien me provaste y con lealtad me afligiste, y para beneficiar à mi en mi fin en prueva de los cansancios me truxiste: por tanto, mi Dio, rujan sobre mi tus piedades, y no atemes sobre mi tu saña, y no me gualardones como mis obras, y dize al angel el dañan: «basta», y que es mi grado y mi ventaja quando buscares à mi delito y

pusieres sobre mi guardia y me caçares comò buey silvestre en red; de cierto mis dias passo su muchedumbre y no ellos: y los remanecidos se desleıran por sus delitos, y si oy delante ti soy, mañana tus ojos en mi y no yo, y agora ¿por que morirè, que me quemara el fuego el grande este? Mi Dio: pon tus ojos sobre mi para bien: à resto de mis dias los pocos, y no persigas los remanecidos y los escapados, y la escapadura la remanecida de pedrisco de mis consumiciones no la taje langosta de mis culpas, que formado de tus palmas yo, y ¿que aprovecharà á ti quando gusano me tomàre para comida, trabajo de tus palmas que coma?

Sea voluntad delante ti, .A. mi D., por tornar sobre mi con piedades y à hazerme tornar en contricion perfecta delante ti, y á mi rogativa aparejaras a mi coraçon y escuchara tu oreja, y abriras mi coraçon en tu Ley, y plantes en mi pensamiento tu temor, y sentenciaras sobre mi sentencias buenas, y baldaras de sobre mi sentencias malas, y no me traygas á lugar de prueva, y no á lugar de menosprecio, y de todos encuentros malos me escapa, y hasta que passe quebrantamiento en tu sombra me encubre, y sé con mi boca en mi hablar, y guarda mis carreras de pecar con mi lengua, y miembrame en membrança y voluntad de tu pueblo, y en edificio de tu palacio, para ver en bien de tus escogidos, y hazme merecer para amañanear tu palacio el dessolado y el desertado, y envoluntar sus desiertas, y sean fraguados sus dessolamientos, y á ser allı mis sepulturas con todos tus siervos los justos mis padres.

Mi Dio: sè que los que se apiadan delante ti, procuran por ellos las obras buenas que adelantaron, ó sus justedades que apartaron: mas yo no en mi no justedad, no equidad, no merced y no derechedad, no rogativa, no condicion buena, no contricion.

Por tanto, no encubras tus fazes de mi y de delante ti no me eches, y en hora que del mundo me sacares, para vidas del mundo el venidero en paz me traé, y con los buenos con

honra me haras estar, y con los contados en mundo su parte en las vidas me contaras, y para alumbrar en luz de tus fazes me haras merecer, y tornaras, y abiviguarme as, y de abismos de la tierra tornaras, y me haras subir, y dire: loarte he, .A., que te ensañaste en mi: tornará tu furor y consolarme has, y à ti, .A., merced sobre todo el bien que me gualardonaste, y lo que hasta dia de mi morir me gualardonaras, y en tu temor el limpio, Dio uno, me enforteceras, y en tu Ley la perfeta me enforteceras, y sobre todo esto yo obligado à loar, à alabar y à glorificar, y á enaltecer y bendizir, y à santificar y aunar à tu nombre el grande, el barragan y el temeroso: en boca de derechos seras bendito, y en lengua de buenos seras santificado, y entre santos seras loado, y en compaña de Angeles seras alabado, y seras glorificado y seras loado de boca de tus apiadados; seras santificado en boca de tus santos; seras enaltecido en boca de tus angeles; seras aunado en boca de tus aunantes; seras enxalçado en boca de tus enxalçantes, que no como tu en los dioses, .A., y no como tus obras, y en reales de Hayoth y Ophanim y Kerubim y angeles santos seras enaltecido, y seras enxalçado en los cielos de arriba, y seras aunado en boca de tus aunantes con temor y pavor, tu pueblo Ysraël pueblo uno en los cielos de arriba, y sobre la tierra de abaxo no mas. Sean por voluntad dichos de mi boca y imaginacion de mi coraçon delante ti, .A., mi fuerte y mi redemidor.

3.—Licencia de Ribi Selomoh ben Gebirol.

(Páginas 288-292.)

Dio mi Dio tu, amañanarte he en secreto de tu thesoro, tu verdad harè saber y recontaré tu grandeza; en mi llamar respondeme, dia que me levantaré entre tu congregacion: .A., mis labios abriras y mi boca denunciará tu loor.

Dio mi Dio tu, escuentra ti mis encubiertas fueron des-

cubiertas; mi alma y mis huessos de tu pavor fueron tajados; en mi llamar respondeme, dia que à tu salvacion confuzos dessearon, liberales de pueblos fueron apañados.

Dio mi Dio tu, embolviente justedad para vestir: tus temientes me licenciaron, y correrè y sin averconçar: en mi llamar respondeme, dia que mi enlazador sojuzgaras y mi tristeza soldaras, sea mi coraçon perfecto en tus fueros por que no me averguence.

Dio mi Dio tu, guarda mis pensamientos que no me alexen, yerros de mis labios no me enpuxen: en mi llamar respondeme, dia (que) tus loores mis dolores me haran olvidar; embia tu luz y tu verdad, ellos me guiaran.

Dio mi Dio tu, á ti esperarè fuerte de mi amparo; abezame y enforteceme, que no fuerça en mi: en mi llamar respondeme, dia para aclarar y purificar mi pecado: coraçon limpio cria à mi Dio, y espirito derecho renueva entre mi.

Dio mi Dio tu, alto el morante alturas; de porfundinas llamarè escuentra ti y gritarè: en mi llamar respondeme, dia que hablè en secreto de desseosos, quien sabe si tornará y se arrepintirá el Dio.

Dio mi Dio tu, he yo delante ti con mi culpa; los delitos si guardares, .A., ¿quien estarà, quien?; en mi llamar respondeme; dia este no vengas en juizio comigo: he en delito fuy criado, y con pecado se escallentó de mi mi madre.

Dio mi Dio tu, adelantaste medèzina para adereçarme: aparejaste dia de perdon, voluntad en el para encoronarme: en mi llamar respondeme, dia de ser arrancada cuerda de delito que me ató: mucho me lava de mi delito, y de mi pecado me limpia.

Dio mi Dio tu, tu porpinquidad envoluntan mis pensamientos; denegrido me oprimi por mis sobervias: en mi llamar respondeme, dia que llamaste á tronco de mis verdaderos: tomad con vos palabras y tornad á A.

Dio mi Dio tu, gracioso, el enfortecido con secreto de Seraphim de moradas; miembrame y visitame en mi apia-

darme con mis hablas: en mi llamar respondeme, dia que llamando llamaré en compaña de mis verdaderos: alma de todo bivo bendezirà á tu nombre .A.

Alma de todo bivo bendezirà à tu nombre, .A. nuestro Dio, y espirito de toda criatura glorificará y enaltecerà tu memoria nuestro Rey continuo, de siempre y hasta siempre tu Dio, y afueras de ti no à nos Rey, redemidor y salvador, librador y escapador, y respondien y apiadan en toda hora de angustia y aprieto, no á nos Rey ayudador y sustenedor salvo tu. Dio de los primeros y de los postreros, Dio de todas criaturas, Señor de todos generancios, el loado en todos los loores, el rigien su mundo con merced y sus criaturas con piedades. Y .A., dispierto, no duerme y no se adormece, el hazien acordar dormidos, y el despertan adormecidos, resucitan muertos y medezinan enfermos, abrien ciegos y levantan oprimidos; el hazien hablar mudos, y el descubrien ocultas: y à ti à tus solas nos otorgantes.

Y aunque nuestra boca llena de cantico como la mar, y nuestra lengua de musica como ruydo de sus ondas, y nuestros labios de loor como anchuras de cielo, y nuestros ojos alumbrantes como Sol y como Luna, y nuestras manos espandidas como aguilas de los cielos, y nuestros pies ligeros como siervos (1); no nos [son] sufficientes para loar à ti .A.N.D. y para bendezir á tu nombre nuestro Rey, por una de mil de milles de millares, y muchedumbre de muchedumbres de millares de vezes, los bienes, milagros y maravillas que heziste con nos y con nuestros padres. De antes de Egipto nos redimiste, .A.N.D.; de casa de siervos nos libraste, en la hambre nos mantuviste y en la hartura nos governaste, de espada nos escapaste, de mortandad nos libraste, y de enfermedades malas y muchas nos quitaste. Hasta aqui nos ajudaron tus piedades, y no nos desampararon tus mercedes; por tanto, miembros que par-

(1) *Sic; por* ciervos.

tiste en nos, y espirito y alma que soplaste en nuestra nariz, y lengua que pusiste en nuestra boca, he ellos loaran, y bendeziran, y alabaran, y glorificaran, y cantaran à tu nombre nuestro Rey continuo, que toda boca à ti loarà, y toda lengua à ti alabará, y todo ojo à ti catará, y toda rodilla à ti se arrodillará, y toda estatura delante ti se humillara. Y todos los coraçones te temeran, y toda entraña y riñones psalmearan á tu nombre, como palabra que es dicha: Todos mis huessos diran: .A., ¿quien como tu? Escapan pobre de fuerte mas que el, y pobre y desseoso de su robador.

Clamor de pobres tu oyras; esclamacion del mendigo escucharas y salvaras. Y es escrito: Cantad, justos, en .A. à derechos hermoso loor.

En boca de derechos seras enaltecido, y en palabras de justos seras bendito, y con lengua de buenos seras santificado, y entre santos seras alabado. En congregaciones, en millarias de tu pueblo casa de Ysraël, que assi obligacion de todos los formados delante ti .A.N.D. y Dio de nuestros padres para loar, para alabar, para glorificar, para enalteçer, para afermosiguar y para enfortecer sobre todas palabras de canticos y loores de David, hijo de Ysay, tu siervo, tu ungido. Y entonces.

Sea alabado tu nombre para siempre, nuestro Rey, el Dio Rey, el grande y el santo, en los cielos y en la tierra, porque á ti conviene .A.N.D. y Dio de nuestros padres para siempre, y siempre cantico y loor, loamiento y psalmeamiento, fortaleza y dominio, vencimiento y barragania, grandeza, loor y gloria, santidad y Reyno, bendiciones y loores, à tu nombre el grande y el santo, y de siempre y hasta siempre tu Dio. B. T. A. Rey grande y loado con loores, D. de los loores, Señor de las maravillas, crian todas las almas, Señor de todas las obras, el escogien en canticos de psalmeamientos, bivo de los mundos. Amen.

4.—Ophan de Ribi Selomoh.

(Páginas 293-294.)

Angeles reposados como centellas flamean sus flamas, y sus embolvimientos como color de acicalado relumbran, en frente silla del enxalçanse, con boz de tempesta se esfuerçan.

He en vision, este á este para santificar al Dio aman; Dad à .A., hijos de fuertes, dad.

He en vision &c.

A ti, Hayoth altas, en baxura de silla la asituada, y Aralim y Hasmalin ceñidos de la claridad la teñida, tu loor y tu claridad loan reales quatro: este enfortece y este esfuerça, à ti psalmeamiento y cantico hablan, hombres de fonsado dia y noche de sus guardias se paran.

Dad à .A., hijos de fuertes, dad, &c.

Compostura de guardia la dicha en cabeça de reales de tus fonsados, de cierto fue entregado en mano del Señor. Michael tu menistro con quatreguas à millarias estará sobre tu derecha, y seran apañados y seran ajuntados, requiriendo a dó tu morada, y alli humillando á enfrente pavellon à ti se humillan y se allegan.

Dad à .A., hijos de fuertes, dad &c.

Fonsado de real el asegundado sobre lado yzquierdo es alevantado, y sobre su fonsado y su mayoral Gabriel, el catan, con seraphim à millares y fonsado grave mucho es enfortecido: este aqui y estos aqui, y silla de tu santidad arrodeada, tajados de fuego, ceñidos de fuego, y cavallos de fuego cavalgan.

Dad à .A., hijos de fuertes, dad &c.

Boz habla, y cantico espande fonsado de real aterceado, y Nuriel, mayoral del Dio, estan en ellos por torre, y su prea y su sonido haze afloxar compas de la obra, con boz: a dò lugar de Eheye? formante altura y porfundina, vista enfortecida, afermosiguada dia y noche dessean.

Dad à .A., hijos de fuertes, dad &c.

Encoronados de loor à ti atestiguando en el quarto atestiguan, y tu dicho y tu psalmeamiento con Raphael denucian; frontal de fortaleza y corona de fortaleza à ti ligan y añudan, y quatro ellos cantico y psalmo continuan y ajuntan: ajuntastelos y mayorgastelos, porque no lazren y se entristeçan.

Dad á .A., hijos de fuertes, dad.

Centellas apañadas à ti a una cantan; por cargados los robados à tu encuentro se apiadan; con tu miedo y tu temor sus pies adereçan; con boz fuerte como relampago tu santidad repiten, respondiendo: santo, al D. santo, escuentra santo se asaborean.

Dad à .A., hijos de fuertes, dad.

5.—Licencia de servicio de Ribi Selomoh ben guebirol.

(Páginas 364-366.)

Enaltecerte he mi fuerte: y mi parte, en mi venir en muchedumbre de mi apegar y batir: tambien en mi derramar mi esclamacion y mi clamor, en mi llamar respondeme, Dio de mi justedad.

Requerite en mi dia y mi noche; escucha mi habla y mi dicho, y haz sossegar agora mi lazo, y mi enlazamiento torna; .A., escapa mi alma.

Derrama agora delito de mi celadador y mi engañador: suelda llaga de mi adoloriador y mi injuriador; limpia en-

cerramiento de mi coraçon y mi deuda, y espirito cierto renueva entre mi.

Dia de mi estar con mi millar y mi familia: sojuzga, .A., dureza de mi cerviz y mi oprimimiento; á ti espandiré mi palma y mi haz, y labios de canticos alabará mi boca.

De dia de opremirse mi rodilla con mi quebranto fue baldado continuo de mi orden y mi templacion; esperè con mi pobreza á mi Rey, y .A. aclarara mi escuridad.

Lastimeme con mi aprieto y mi llaga, quebrantado en mano de mi tajador y mi aportillador: esperè á mi enfortecedor y mi alegrador, que el sacara.

Fue tajado hilo de mi lista y mi frontal; alexóse mi mosto y sangre de mi gota; baldòse mi escudilla y quitóse mi bacin; dixe: tu mi fiuzia.

Di labio de mi ley como mi conficion; puse ordenança de mi loor como mi sacrificio: Abastado recibe mi habla como mi ceniza: en tu mano encomendaré mi espirito.

Abezame fuerte de mi encastilladura, encomendança de mi servicio y mi Ley; apareja ley de mi compaña; .A., escuentra tí todo mi desseo.

Alto sustenta mi estrompieço y mi flaqueza: .A., levanta mi cayda y mi baxeza, mi peña y mi encastilladura, y escapa à mi.

Enaltece con loor mi manto arrastrado, y haz tornar mi frontal à cabeça de mi mecedor, y à hora de ordenar mi habla como mi panal, sean por voluntad dichos de mi boca.

Como es escrito, Sean por voluntad dichos de mi boca, y imaginacion de mi coraçon delante ti, .A., mi Fuerte y mi redemidor.

6.—Pizmon de Ribi Selomoh Ben Gebirol.

(Páginas 381-382.)

Bienaventurado ojo (que) vido todos estos.

De cierto, por oyda de oreja se adolorio nuestra alma.

Bienaventurado ojo (que) vido rosa de la llanura, y la honra amparan como torcedura de sarta sobre garganta, y el sacerdote engastado con loor de piedras de membracion, á paños de la santidad que à Aharon.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido Levitas y pueblo fueron apercebidos, y la honra amparan como flama de fuego esclarecien, y el sacerdote hablan à pueblo que à el corrian; de todos vuestros pecados delante .A. sereis limpios.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido hinchimiento de santuario y su enlosamiento, y la honra amparan como Rey en medio de su thalamo, y el sacerdote hablan nombre el declarado con su labio, y el pueblo dizientes em pos del: Bendito nombre de honra de su Reyno.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido loor de palacio y su hermosura, y la honra amparan como claridad de luz en su palacio, y el sacerdote trayen copo y encensario con su honra, y despues assi salian como salir el Sol en su barragania.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido pared de palacio, el querido, y la honra amparan como lustror de claridad y centella, y el sacerdote leyen en ley de destellara como gota, y los sacerdotes, y el pueblo como plantas de olivas derredor.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido palacio de honra de Rey, y la honra amparan como corona sobre cabeça de Rey, y el

sacerdote aduflean, y aqui y aqui andanse, y los principes em pos del con muchedumbre de pueblo, hermosura de Rey.

De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido claridad de hilo como claridades, y la honra amparan como escuentra sequiosos y rugientes, y el sacerdote dizien perdon de moran alturas, y su vista como vista de Angel del Dio.

De cierto por oyda de oreja se adoloriò nuestra alma.

7.—Conficion de Ribi Jehudah Levi.

(En la *Thephilah de Kipur*, págs. 286-288.)

.A., escuentra ti todo mi desseo, aunque no lo manifieste por mis labios: apenas consultando tu voluntad podrá ser que muera. ¡Quien diesse, pues, se cumpliesse mi peticion, y quando deposite mi espiritu en tu mano y duerma, me sea suave el sueño! Alexandome de ti, es mi muerte en mi vida, y pegandome contigo, es mi vida en mi muerte; mas no sè con que antesiparme à tu presencia y que obras haga en tu servicio. Tus caminos, señor, enseñame, y buelvete de oprimirme, ella cautividad de mi ignorancia, y enseñame en quanto tengo fuerças para afligirme, y no desprecies mi aflicion, antes que me sea yo de carga à mi mismo, y antes del dia que carge una parte mia sobre la otra y sea quebrantado por fuerça y coma la polilla mis guessos y se cansen de soportarme, y me mueva al lugar que se movieron mis padres, y sea mi morada con ellos. Como pelegrino naturalizado soy en la tierra, aunque en su vientre tenga mi heredad. Mis compañeros avansaron meritos para sus almas, y ¿quando haré tambien yo para la mia, siendo que lo mundano introduzido en mi coraçon me divierte el buscar mi felicidad?; y ¿como serviré à mi formador, siendo esclavo de mi apetite y siervo de mis desseos?; y ¿que dignidades buscaré, teniendo el gusano mañana por mi hermano?;

y ¿como se alegrará en dia de bienes mi coraçon, y no sé si será bueno para mi el dia de mañana? Mas antes los dias y las noches son fiadores para consumir mi carne hasta acabarme; y esparzirán al viento la mitad de mi cuerpo, y al polvo redusirán la otra; y ¿que dirè, señor, si mi apetite me persigue como enemigo, desde mi mocedad hasta mi vejes? Y ¿que tengo yo del tiempo sin tu voluntad? Y si tu eres mi dadiva, ¿que sera, pues, mi dadiva?; despojado soy de obras y desnudo, y solo tu justedad es mi cubierta; y ¿como alargarè mas mi lengua en rogar tu piedad? .A. aescuentra ti todo mi deseo.

8.—Kedusah de Ribi Yehudah Levy.

(Páginas 312-318.)

Y con esto te santificaremos Rey.

Al estan para loores, à cavalgante cielos, Santo y Bendito. Ornados de seis, al Dio aborreciente seis, dizientes: Santo. Señores de tierra à criante cabos de la tierra dizientes: Bendito. Esclarecidos en fuego, à su formador de fuego dizientes: Santo. Provados en fuego y en aguas, aunantes dos vezes dizientes: Santo y Bendito.

Al estan para loores &c.

Circulo de limpieza alabantes con boz de psalmeamientos, dizientes: Santo. Redimidos sin plata con unidad y con desseo, dizientes: Bendito. Saltantes en punto y tornantes en supdito, dizientes: Santo. Requirientes su ley y atestiguantes que no salvo el, dizientes: Santo y Bendito.

Al estan para loores &c.

Fonsado de Aralim el enfortecido con fuertes, dizientes: Santo. Tu loor repitientes hijos de los fuertes, dizientes: Bendito. Y à tu nombre glorificantes nuevos à las mañanas, dizientes: Santo. Y arodillantes y ahinojantes Israël hijos de Reyes, dizientes: Santo y Bendito.

Al estan para loores &c.

Su claridad como color acecalado, delante Rey alabado, dizientes: Santo. Simiente de limpios à fuerte de fuertes, dizientes: Santo.

Horros de prision, llamados heredad de suerte: dizientes: Santo y Bendito.

Al estan para loores &c.

Bañados en Rio, su semejança como claridad, dizientes: Santo. Hondados en limpieza del firmamiento, escapamiento del resto, dizientes: Bendito. Preciosos bolantes con loor, y habla hablantes, dizientes: Santo, Unico; de gentes escogida de moças, dizientes: Santo y Bendito.

Al estan para loores &c.

Fuertes de altura à morantes cielo, dizientes: Santo. Comprehendientes loores à temerosó de obras, dizientes: Bendito. Al temeroso sobre ellos, enfortecientes con sus respuestas, dizientes: Santo. Apañados en allegandose santificantes con habla, dizientes: Santo y Bendito.

Al estan para loores &c.

Y con esto, y à ti conviene santidad, que tu nuestro Dio. Dio: ¿à quien te exemplarè?; y no comparacion á ti.

¿Con que te asemejaré?; y toda semejança de forma tu sello.

Enaltecistete mas que toda quatregua: enxalçastete mas que todo pensamiento.

¿Palabra de quien te soportarà; y lengua de quien te conprenderà?

Si ay coraçon que te apañe y si ay ojo que te cate.

Y ¿con quien fuyste aconsejado que te hiziesse entender? y no fue formado Dio delante ti.

Este tu mundo te atestigua, que no salvo tu.

Tu ciencia en todo declarada, y señal de tu sello conocida.

Antes que montes fuessen criados y pilares de cielo se parassen,

Estuviste, assentastete en assiento, Dio: y no honduras, y no alturas.

Governastelo todo, y no te goviernan: y hinchistelo todo, y no te soportan.

Coraçones se detuvieron de requerir, y lenguas se cansaron de declarar.

Pensamientos de sabios se maravillaron, y pensamientos de pressurosos se detardaron.

Temeroso de loores fuyste llamado, y sobre todo loor fuyste enxalçado.

Grande de fuerça, ¡como fuyste maravilloso! y los cielos y la tierra hinchiste.

Hondo, hondó, ¿quien lo hallará?, y lexano, lexano, ¿quien lo verá?;

Tus obras ellas las requeridas, tambien tu fé en congregacion de santos.

Tu justedad ella la oyda, y tu Ley ella la conocida.

Tu propinquidad propinqua à los tornantes y lexana mucho de los porfiosos.

Vieronte las almas las limpias, y no huvieron menester à luminarias.

Oyeronte con orejas de sus pensamientos, que se ensordecieron sus orejas.

Continuo tu santidad llamantes: Kados, Kados, Kados, .A. Cebaoth.

.A. Cebaoth nombre de honra de tu Reyno. .A. uno, nombre de tu divinidad.

Fonsado de tu Reyno no serà contado y no serà hablado, y à tu divinidad segundo no será ajuntado. Y quantas fazes à fazes las temerosas, y quantas traseras á traseras las vistas.

Pendones de quatregua levantaste por testigo y por señal que la cosa de con .A. Cebaoth.

Todos tus siervos sirvientes tus fazes, barraganes de fuerça hazientes tu voluntad.

Ellos los ocultos de ojos de tus criados; ellos los aparejados à ojos de tus Prophetas, à ellos llaman lexanos y cer-

canos, y sin andadura corrientes y tornantes. Y sus andaduras, andaduras de mi Dio, mi Rey en santidad, .A., en ellos Sinay con santidad. Hablan, y de cierto con tu licencia; y hazen, y de cierto con tu voluntad: con esto dizen oyentes sus palabras, que tu boca la hablante à ellos.

Cabecera de dominio el primero, y sus exercitos y todo fonsado de los cielos llevantes sus armas, hizo morar luz de mundo sobre ellos, y fue paz en sus tiendas, fuente de sabiduria de con ellos saliente, y *manadero de vidas* con ellos es hallado, y no escuridad, y no tiniebla, y no falta ninguna, y no muerte. Bienaventurado varon que con ellos se mezcla para santificarse en sus santidades por la mañana y por la tarde, para llamar como David enfrente sus ordenanças: Bendezid á .A. sus Angeles.

El dominio el segundo fonsado de los cielos, y Hayoth de quatregua, cuestas llenas de ojos aderechantes y yzquierdeantes, corrientes y tornantes, estantes en alteza de mundo parados, y los Ophanim se enxalçavan á su encuentro, y para encorvarse à tu divinidad su intento, pendones de millarias exercitos, exercitos, todos ellos sabios y grandes de obras los subientes em pos ellos Sol y Luna, cada uno à su lugar alumbrante y esclareciente, à ellos se ajuntan todas estrellas de luz las dadas para dominios muchos, y para luminaria à ellos son ajuntados fonçados de los cielos: y las aguas que de arriba de los cielos, requirientes para servicio de su dominio cada una de su obra, y no en ellos estrompieço, y no enlazamiento, y no en ellos perverso y tuerto, dantes licencia este à este, y recibientes licencia este deste, a una cantan, alçan su boz en nombre de .A., Dio perpetuo, y á ellos llamó el Psalmista en sus versos: Bendizid à .A. todos sus fonsados.

El dominio el tercero y sus exercitos, la tierra y todo lo que sobre ella espandiduras de viento y fuego, y sus produzimientos, los mares, y todo lo que en ellos saliduras de fuego y pedrisco y nieve de su thesoro, y viento de tempes-

ta haziente su palabra, y pielagos de aguas por su dicho se espartieron, y ramos del Lebanon por su sabiduria se enramaron, hermollo para sembrar y arbol para plantar y yerva del campo à quatropea para hartar; hizo serpir peces de mares y sus ballenas, y semejanças de paxaras de ala á su especie: ordenando la mesa, y sacò la tierra quatropea y removible, y animal de tierra para darlo todo en mano del hombre tu encomendado: hizistelo podestar en obra de tus manos, para que hizieses salir de sus lomos Reyes, Reyno de sacerdocio y exercito de angeles, y para loar à nombre de tu santidad los criaste, y para alabarse en tu loor tu los llamaste: fuyste santificado entre ellos, y fuyste honrado, y de boca de niños y alechantes fortaleza acimentaste. Sea engrandecido sobre todo nombre de honra de tu Reyno en boca de hazientes tu obra, y embaxadores de tus embaxadas. Y con esto psalmee, suave de psalmeamientos al hazedor dellas: Bendezid à .A. todas sus obras.

Bendezid à .A. todos lugares de su dominio: no santo como .A., que no salvo el .Jesurun que preciado de vil lo sacó, y sontrayólo de mar por mano de Mosseh su Propheta, y hizo decender su honra à santuario de su estrado, y alçó su Propheta à nuves de su altura; sontrahimiento de prophecia sontrayò à sus sabientes, y espirito voluntario derramó sobre sus oyentes. Encaminòlos en orden de su servicio el derecho, para semejarlos à dominio el primero, como ellos, como angeles de servicio santificantes y manifestaciones de santidad allegantes y apropinquantes, sus yras baldantes y son perdonados, y loores de .A. albriciantes, y embolvientes como Seraphim y Aralim, y son exemplados à Tharsisim y Hasmalim corrientes y apressurantes, y se congregan, y para andar contigo se esfuerçan, temor vistientes, y se averguençan, y se esfuerçan para servirte, y se adereçan, apressurantes y no callantes, enfortescientes y santificantes, y santidad aterceantes à Dio, enfortescido con secreto de santos.

9.—Pizmon de Ribi Yehúdah à Levi.

(Páginas 382-384.)

Bienaventurado ojo (que) vido todas estas.
De cierto por oyda de oreja se adolorió nuestra alma.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido Sacerdote con loor, y corona llena de luz centellan, y loor embolvien como manta, subien à casa de su santuario para estar sobre guardia, vistido de ocho vestídos para honra y para hermosura.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido su hermosura con fazes reluzientes, llena de luz centellan, y camino delante del desempedrado, subien à casa de su santuario con pueblo grave, no ligero, vestido de pectoral para perdonar sobre todo juyzio tuerto.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido hermosura en su venir para perdonar, llenha de luz centellan como salir el Sol en barragania, subien à casa de su santuario por toca de hermosura, vestido de espaldar para perdonar sobre todo servicio estranho.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido, y el andan con arrodeamiento lleno de luz, centellan como tizon y como flama subien, à casa de su santuario con gente limpia de mala fama, vestido de tunica para perdonar sobre sangre que fue vertido en ella.
De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido apendoneado con secreto del espirito, lleno de luz centellan como luz de Sol esclarescido, subien à casa de su santuario, y sobre el loor aventajado, vestido de toca para perdonar sobre alteración del espirito.

De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido hermosura de cintero en ceñirse, lleño de luz centellan, y espandien como mañana su luz, subien à casa de su santuario para perdonar sobre delito de su apetito, y sobre las vedadas para perdonar, pañetes de lino sobre su carne.

De cierto por oyda &c.

Bienaventurado ojo (que) vido derredor de su manto cascaveles, lleno de luz centellan, tornan dichos compuestos, subien à casa de su santuario con frontal y manto con verdades, manto sobre lengua de engaño, y frontal sobre desvergonçados de fazes.

De cierto por oyda &c.

II

Fragmento inédito de la versión castellana del *Moreh Nebuchîm* **de Maimónides, hecha en el siglo XV por Pedro de Toledo.**

(Manuscrito 10.289, antes *Kk-9,* de la Biblioteca Nacional de Madrid.)

PARTE II

Capitulo quinze *(folios 61 vuelto á 62 vuelto)* (1).

Non he menester traerte en cada capitulo com̃o fiz este libro a ty, por saber lo que ay en ti, nin las palabras de los filosofos al pie de la letra segunt son, synon su entençion; ⁊ non alongare rrazones, mas despertarte he en su entençion com̃o fize en las opiniones de los mutezela (2); nin catare sinon a las palabras de aristotiles. Ca sus rrazones son mas pertenesçientes de acatar. Et si la rresponsion sobre ellas fuere tal, o se afirmare auer dubda en sus palabras de lo que rrespondieremos o dubdaremos en algunas dellas, sera esto mas conueniente que de todos los que contienden sobre los çimientos de la ley ⁊ muy mas fuerte. Et digo que Aristoteles diz quel mouimiento non es generable nin corrutible (3). Ca si se ynouase, todo ynouado ale de antiçipar mouimiento, que es salir a acto, ⁊ su ynouamiento despues que non fue sera el mouimiento, pues en eser que es el mo-

---

(1) Corresponde al capítulo XIV (segunda parte) de las traducciones de Munk y de Friedländer.

(2) Munk: «des *Motécallemîn*». Friedländer: «of the Mutakallemim».

(3) Munk añade: «c'est-à-dire le mouvement *par excellence*»; y dice en nota que, en las ediciones de la versión de Abentibbon, falta aquí la palabra התנועה.

uimiento en que ouo eser este mouimiento postrero, pues el mouimiento primero es eterrno por fuerça o yra año (1) fin. E por esta via se diz que el tienpo non es generable nin corruptible, pues el tienpo sigue al mouimiento ⁊ junto en el, ⁊ non es mouimiento sin tienpo, nin tienpo se alcança sin mouimiento, segunt prouo. Et esta es vna via onde prueua eterrnidat del mundo. Via segunda a el. diz que si la materia prima aparçera de los elementos, non es generable nin corrutible; si tal fuese, terrnia segunda materia de que se fiziese, ⁊ segun seya ser este que se fiziese, auer forma, que es el eser uerdadero; ⁊ nos otros le pusimos materia sin forma, pues esa materia non es generable de algo, ⁊ es eterrna, nunca se perdera. E esto tanbien trae eternidat del mundo. Via terçera diz que la materia de los çielos non tiene contrariedat, porque el mouimiento çercular non tiene contrario, saluo el derecho, segunt prouo. diz ⁊ todo corruptible la causa de su corrupçion es lo que tien de contrariedat. E pues el çielo non tien contrariedat, pues non es corrutible, ⁊ lo que non es corrutible non es criado, ⁊ diz trançado (2), que todo generable es corrutible, ⁊ todo corrutible es generable. E el que non es generable, non es corrutible. Et el que non es corrutible non es generable; ⁊ esta via que sigue su entençion de la eternidat del mundo. via quarta diz: todo ynouado la posibilidat de su ynouaçion es ante de su ynouaçion en tienpo. Et asi todo demudante, ⁊ en este prinçipio siguio continuaçion del mouimiento çircular firme sin fin, ⁊ desto declararon los postreros sabios que les siguen eterrnidat del mundo. E dixieron quel mundo, ante que fuese, non escapa ser menos en su ynouaçion posible, o neçesario, o ynposible; ⁊ si fuer neçesaria su ynouaçion, sienpre jamas fue; ⁊ si es inposible, nunca jamas sera;

(1) *Sic* en el códice; pero deberá leerse: «yra a non fin».

(2) Munk: «d'une manière absolue». Friedländer: «Aristotle thus assumes the axiom...»

ʒ si posible, ¿quien es el subjecto de esa posibilidat?; ʒ por fuerça ha de auer subjecto en que se diga que es posible. E esta vıa es fuerte mucho en afirmar la eterrnidat. Et pensaron algunos entendidos de los postrimeros de los fablantes (1) que soltaron esta dubda, ʒ dixo que la posibilidat es con el obrante, non en el obrado; ʒ es ninguno, que son dos posiblidades, que todo ynouado es la posiblidat de su ynouaçion. E asi en el obrador para la obrar (2); pues son dos posiblidades: vna en la materia a ser tal, ʒ segunda en el obrador que obre tal. E estas son las çertidades que tomo aristotiles en afirmar la eternidat de partes del mundo en si se. Et ay otra via que nonbraron los que despues del vinieron, ʒ sacaronla de la filosofia, onde afirmaron la eternidat de partes de dios. Dixieron: si dios ynouo el mundo non de algo, pues era dios ante del mundo obrador en potençia, ʒ despues que lo crio fue en acto, pues salio dıos de potençia a acto, pues tien dios alguna posiblidat, ʒ ouo menester quien lo sacase a acto. Et esto es menester que todo entendido lo suelte, ʒ demuestre su secreto. Et otra via dixieron: que el obrador que obra en vna ora ʒ non en otra, es segunt los enbargantes o dispertantes, ʒ causan los enbargantes priuaçion de su operaçion, o los despertantes que quiera lo que ante non queria. Et pues dios non tien dispertantes de mudaçion de voluntat, nin embargantes que se ynouen o se quiten, pues non ay manera que obre ora ʒ non obre otra, mas su obra es eterrna cōmo es continuada su actidat. Otra via dizen: que sus obras son perfectas, non es ninguna en vano, nin menguadas, nin demasidat. E esto diz sienpre aristotiles, que la natura non obra cosa en vano, mas con per-

(1) Motacálimes.

(2) Todo esto resulta ininteligible en la versión de Pedro de Toledo. El sentido sería el siguiente: «ʒ dix[ieron] que la posibilidat es con el obrante, non en el obrado. ʒ [esto] es de ninguno [valor], que son dos posibilidades: que [en] todo ynouado, es [ante] la posiblidat de su ynouaçion, [que su ynouaçion]. E asi, en el obrador, [la posiblidat] para la obra(r) [es ante que la obrar].»

fecçion; ⁊ dixieron que este mundo es perfecto quanto puede ser, ⁊ non puede ser mejor que el; pues conuiene ser sienpre. Ca su sçiençia es sienpre ⁊ fue ser es su sapiençia, que neçesito ser este mundo. Et todas estas rrazones de vna naçen ⁊ en ella torrnan, que dizen cōmo folgo dios ante del mundo en infinito ⁊ non ynouar cosa, Et començo ayer fazer el mundo? Ca si dixieres (Enxenplo) que crio muchos mundos ante deste, quantos granos de mostaza cabe el çirculo alto lleno, ⁊ cada mundo de ellos durar tanto cōmo la dicha mostaza, seria esto quando lo conparasemos a su ynfinito eser, cōmo si dixieses que lo dios crio ayer. Ca quando afirmamos que se prinçipo despues de nichil, non es diferençia ponello mill ⁊ quinientos años (1) en çaga o de tienpo bien de çerca. E esto es lo que se ensancha en ello el que cree la eterrnidat, ⁊ mas lo publico de las gentes todas del mundo que adebda esta cosa quel mundo es natural, non conuenido. E por esto convenieron sobre el todas las opiniones; diz aristotiles que los onbres por sentir que los çielos son ingenerables, incorrutibles, dixieron que son morada de dios ⁊ de los angeles, por dezir ser demuestra de su sienpreydat, ⁊ truxo esto dezires por firmeza de su dezir por lo publico (2).

(1) Munk traduce: «depuis des centaines de mille ans». Friedländer: «thousands of centuries».

(2) Este último párrafo está desastrosamente traducido. Pedro de Toledo no entendió el original, y lo que entendió, abrevióle en demasía.

III

Suplementos al volumen I de la presente HISTORIA.

AL CAPÍTULO II.—Acerca de los *Tiempos primitivos*, consúltense:

Wentworth Webster: *Basque Legends*, segunda edición; London, 1879.

F. Fita: *Leyenda vasco-hispana del Tártaro* (en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo IV, cuaderno 3.º).

J. M. Settier: *Monumento valenciano de Isis* (en el mismo *Boletín)*.

Louis Siret: *Religions néolithiques de l'Ibérie* (Extr. de la *Revue Préhistorique)*; Paris, 1908. (Concluye que los ídolos del néolítico antiguo eran comunes á Iberia y á Hissarlik.)

Y, sobre todo, el tomo I de la segunda edición de la *Historia de los heterodoxos españoles*, de D. M. Menéndez y Pelayo.

AL CAPÍTULO III (1. NÚM. 12).—Véanse, acerca de Quintiliano, las disertaciones siguientes:

Babucke (H.): *De Quintiliani doctrina et studiis capita II*; 1866.

Bahlmann (F.): *Quaestiones Quintilianeae*; 1858.

Becher (F.): *Quaest. grammat. ad lib. X. Quintiliani Instit. orat.*; 1879.

— *Bericht üb. d. Litteratur zu Quintilian a. d. Jahr.* 1880-1887; 1887.

— *Zum 10. Buch des Quintilian*; 1891.

Becker (A.): *Pseudo-Quintilianea. Symbolae ad Quintiliani quae feruntur declamationes XIX. maiores*; 1904.

Boeckh (A.): *De delectu in studiis instituendo (Quint.*, I, 8); 1839.

Böttner (F.): *De Quintiliano grammatico. I. Quintiliani de accentu et de nominum verborumque declinatione praecepta;* 1877.

Bratsanos (M. J.): Περὶ τῆς παρὰ Κοιντιλιανῷ Παιδαγογικῆς; 1879.

Claussen (J. D. D.): *Quaestiones Quintilianeae;* 1873.

Clodius (C. A.): *Super Quinctiliani iudicio de sublimitate Homeri exercitatio;* 1764.

Dahl (B. T.): *Quintilians Udtalelser om Bornenses forste Opdragelse og Undervisning;* 1887.

Dessauer (H.): *Die handschriftliche Grundlage der neunzehn grösseren Pseudo-Quintilianischen Declamationen;* 1898.

Doerry (C. A. A.): *De locis aliquot Quintiliani emendandis;* 1860.

Enderlein (F. L.): *Commentatio de Bambergensi codice Institutionum Quintiliani manu scripto;* 1842-1865.

— *Codex Bambergensis XIX maiores declamationes in libris mss. Quinctiliano adscriptis continens cum textu ed. Burmanni comparatur;* 1870.

Faber (G.): *Krit. Beiträge zu Quintilian lib. I u. II;* 1875.

Fleischmann (A.): *Quintilian's Pädagogik;* 1864.

Fleiter (G.): *De minoribus quae sub nomine Quintiliani feruntur declamationibus. Diss.;* 1890.

Friz (K.): *Sogenannte Verbal-Ellipse bei Quintilian;* 1905.

Frotscher (C. H.): *Observationes crit. in quosdam locos M. Fab. Quintil.;* 1826.

Gensler (W. A. F.): *Analectorum ad edit. M. F. Quintiliani Spaldingianum specimen observatt. ad lib. X. continens;* 1822.

Gladisch (J.): *De clausulis Quintilianeis;* 1909.

Gruenwald (E.): *Quae ratio intercedere videatur inter Quintiliani Institutionem oratoriam et Taciti dialogum;* 1883.

Günther (E.): *De coniunctionum causalium apud Quintilianum usu;* 1881.

Halm (C.): *Ueb. d. Rhetor Julius Victor als Quelle d. Verbesserung d. Quintilianischen Textes;* 1863.

— *Ueb. die Textquellen d. Rhetorik d. Quintilianus;* 1866.

Hammer (C.): *Beiträge zu den 19 grösseren Quintil. Declamationen;* 1893.

Heinicke (B.): *De Quintiliani arte gram.;* 1904.

Hetteger (G.): *Qua ratione M. Fabius Quintilianus in institutione oratoria laudaverit scriptores;* 1905.

Heydenreich (W.): *De Q. institutionis oratoriae libro X;* 1900.

Hirt (P.): *Ueber die Substantivierung des Adjektivums bei Quintilian;* 1890.

Hummel (E.): *Quintiliani vita;* 1843.

Kiderlin (M.): *Beiträge z. Krit. u. Erklär. v. Quintilian;* (Buch I).

— *Kritische Bemerkungen zu Quintilianus;* 1891.

Knuth (O.): *Quintiliani judicia de veteribus scriptoribus,* I; 1886.

Loth (J.): *Die paedagogischen Gedanken der Institutio oratoria Quintilians;* 1898.

Marty (A.): *De Quintilianeo usu et copia verborum cum Ciceronianis potissimum comparatis;* 1885.

Meister (F.): *Quaestionum Quintilianearum, p. I;* 1860.

— — *II;* 1865.

Messer (A.): *Quintilian als Didaktiker und sein Einfluss auf die didaktisch-pädagogische Theorie des Humanismus;* 1897.

Morawski (C. V.): *Quaestiones Quintilianeae;* 1874.

Opitz (R.): *Quaest. crit. in Senecae et Quintiliani declamationes* (sin año).

Osann (F.): *Adnot. crit. in Quintiliani Inst. Orat. lib. X, part. II;* 1842.

— — *part. III;* 1845.

— — *part. IV;* 1850.

— — *part. V;* 1857.

— — *part. VI;* 1858.

Peters (H.): *Beiträge zur Heilung der Ueberlieferung in Quintilians Institutio Oratoria;* 1889.

Reuter (A.): *De Quintiliani libro qui fuit de causis corruptae eloquentiae;* 1887.

Ritschl (F.): *Grammatisches bei Quintilian;* Leipzig, 1867.

Schroeter (C. F.): *Observationes criticae in quosdam locos M. Fab. Quinctiliani;* 1826.

Ständer (J.): *Quaestiones Quintilianeae. I. De Ambrosiano I et Bambergensi codd. II. De Quintiliano grammatico;* 1865.

Teichert (P.): *De fontibus Quintiliani rhetoricis;* 1884.

Trabandt (A.): *De minoribus quae sub nomine Quintiliani feruntur declamationibus;* 1883.

Weber (C. F.): *M. Fab. Quintiliani locus* (X, 1, 104) *emend. et illustr.;* 1853.

Wollner (D.): *Bildliche Wendungen des Q.;* 1886.

AL CAPÍTULO III (2. NÚM. 2):

Acerca de Hosio de Córdoba, véase el tomo VIII de la *Patrologia latina* de Migne (Paris, 1844; cols. 1309 á 1332); y el interesante estudio de Vicente Sancho del Castillo (don Pedro Roca): *Les véritables Grands d'Espagne.—Osius, Evêque de Cordoue (256-357). Etude historique* (Namur, Aug. Godenne, 1898 (XLV + 183 páginas en 8.°). La parte más notable de este último libro es aquella en que su autor, siguiendo las huellas del P. Miguel José Maceda *(Hosius verè Hosius*, etc.; Bononiae, 1790), vindica á Hosio de la acusación de arrianismo que se le ha dirigido por quienes interpretaron desatinadamente algunos textos de San Atanasio y San Hilario.

AL CAPÍTULO III (2. NÚM. 3).—Consúltense, acerca de Prudencio:

Aur. Prudentii Clementis *Psycomachia*. Rerum et verborum copia explicata. Ed. Joan. Bergmann; Hab., 1897.

— — *Die I. und IV. Hymne aus den Siegeskronen des Prudentius m. Anmerk.*, übers. v. J. G. Dölling; 1846.

Bayle (Abbé A.): *Étude sur Prudence*, suivie du Cathemerinon traduit et annoté; Paris, A. Bray; 1860.

Both (V.): *Des christl. Dichters Prudentius Schrift geg. Symmachus;* 1882.

Brandt (S.): *De Lactantii apud Prudentium vestigiis;* 1894.

Breidt (H.): *De A. Prudentio Cl. Horatii imitatore;* 1887.

Dexel (F.): *Des Prudentius Verhältniss zu Vergil;* 1907.

Hoefer (O.): *De Prudentii poetae Psychomachia et carminum chronologia;* 1895.

Kantecki (A. E.): *De A. Prudentii Clementis genere dicendi quaestiones;* 1874.

Krenkel (F.): *Epilegomenorum ad poetas Latinos posteriores part. I. De A. Prudentii Clementis re metrica;* 1884.

Lease (E. B.): *A syntactic, stylistic and metrical study of Prudentius;* 1895.

Middeldorpf (H.): *De Prudentio et theologia Prudentiana*, II; 1826.

Roesler: *Der katholischer Dichter Aurelius Prudentius Clemens;* Friburgo en Br., 1886.

Schmitz (M.): *Die Gedichte des Prudentius und ihre Entstehungszeit;* 1889.

Sixt (G.): *Die lyrischen Gedichte des A. P. Cl.;* 1889.

Stern (P.): *Clemens Aurelius Prudentius, e. christl. Dichter des 4. Jahrh.;* 1859.

Stettiner (R.): *Die illustrierten Prudentiushandschriften;* 1895 (VIII + 400 páginas en 4.º).

Brys (B.): *Dissertatio de vita et scriptis Aurelii Pr.* (Lovaina, 1855).

Puech (A.); Prudence: *Étude sur la poésie latine chrétienne au IV siècle* (Paris, 1888).

Allard (P.): *Rome au quatrième siècle d'après les poëmes de Prudence* (en la *Revue de Questions Historiques;* julio de 1884).

— — *Prudence historien* (en la misma *Revue;* abril de 1884).

— — *Étude sur le symbolisme chrétien au quatrième siècle d'après les poëmes de Prudence* (en la *Revue de l'Art Chrétien;* 1885).

Al capítulo III (2. Núm. 4).—Con respecto á Prisciliano, véase el tomo II de la *Histoire ancienne de l'Eglise*, de Duchesne (Paris, 1908-1910); el importante libro de E.-Ch. Babut: *Priscillien et le Priscillianisme* (Paris, H. Champion, 1909; 316 páginas en 4.°; tomo 169 de la *Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes)*; y el tomo II de la segunda edición de la *Historia de los heterodoxos españoles,* del señor Menéndez y Pelayo. En los Apéndices de este tomo constan todos los opúsculos de Prisciliano, descubiertos y publicados por Schepss.

La publicación de Schepss y los trabajos recientemente escritos acerca del priscilianismo, han cambiado extraordinariamente el aspecto histórico de la cuestión. De la lectura de los once opúsculos de Prisciliano no parece resultar en modo ninguno que fuese un heresiarca, sino un católico místico; y su persecución, notoriamente injusta y cruel. Sin embargo, las opiniones de los críticos están divididas, porque mientras Babut, por ejemplo, sostiene la conclusión que acabamos de apuntar, Hilgenfeld *(Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1892; págs. 1 y siguientes) insiste en considerar á Prisciliano como gnóstico y aun como maniqueo. Más fundada, y, por tanto, más verdadera, es la opinión de los primeros que la de los segundos. De todos modos, lo que resulta evidente es la necesidad de rectificar un buen número de los datos que antes se creían

ciertos acerca de la vida, obra y doctrina de Prisciliano, y nosotros vamos á hacerlo, muy en resumen, á continuación (1).

Síguese teniendo escasísimas noticias de la vida de Prisciliano antes del año 380. Probablemente nació por los años 340 á 345, en Lusitania, y vivió algún tiempo en Mérida. Quizá también estudió en Burdeos, donde fué discípulo del famoso retórico Delfidio (Attius Tiro Delphidius), que estuvo en España y que debió de morir por los años de 380 á 381. La mujer de Delfidio, Eucrocia, y su hija Prócula afiliáronse, lo mismo que Delfidio, á la doctrina priscilianista. Toda la narración tradicional referente á *Elpidio* y á *Agape*, discípulos de *Marcos de Memfis*, debe de ser un tejido de patrañas. Si Marcos fué discípulo de Manes, como asegura San Isidoro de Sevilla, y si Marcos es también, según San Jerónimo, aquel á quien se refiere Ireneo diciendo que pertenecía á la escuela gnóstica de Basílides, resulta el siguiente absurdo: que un personaje del siglo II (Marcos el egipcio) había sido discípulo de un heresiarca del siglo III (Manes). Elpidio no puede ser otro que el retórico Delfidio, y en cuanto á Agape, es, probablemente, un personaje fantástico, á no ser que, al convertirse al cristianismo, Delfidio y Eucrocia adoptasen los nombres de Elpidio y de Agape, en remembranza de las virtudes cristianas de que habla el Apóstol (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη). Prisciliano pertenecía á una de las comunidades ascéticas que por entonces se habían formado en la Bética y en la Lusitania, y cuyos miembros se calificaban de «homines Christi» y se reunían secretamente para leer é interpretar los libros sagrados. La originalidad del cenáculo á que Prisciliano pertenecía, parece consistir en que aspiraba á la reforma del alto clero (cu-

(1) Sigo principalmente el citado libro de Babut *(Priscillien et le Priscillianisme)*, que ha hecho uno de los estudios más concienzudos acerca del asunto.

yas costumbres dejaban bastante que desear) por medio de la institución monástica. El obispo de Córdoba Hygino observó el peligro que ofrecía la nueva secta, ó, mejor dicho, el nuevo partido, para los intereses creados, y le denunció á su colega Hydacio, obispo de Mérida y metropolitano de la Lusitania; pero, después de hecha la denuncia, volvió sobre su acuerdo y se reconcilió con los perseguidos. Hydacio fué estimulado á proceder duramente contra los asociados por Itacio, obispo de Ossonoba, y muchos de aquéllos fueron excomulgados.

Para conseguir la tranquilidad, reunióse un concilio en Zaragoza hacia el 1.° de octubre del año 380, y á él asistieron, entre otros, Hydacio, Itacio, Symposio de Astorga y los dos obispos aquitanos Febadio de Agen y Delfino de Burdeos. Allí Hydacio é Itacio propusieron la excomunión de los obispos Instancio y Salviano y de los laicos Prisciliano y Delfidio; pero el concilio *no dictó excomunión ninguna*, y se limitó á prohibir ciertas prácticas demasiado rígidas de los nuevos ascetas. Inmediatamente después del concilio, Instancio y Salviano ordenaron á Prisciliano de obispo de Avila. Un sacerdote emeritense escribió contra Hydacio, su obispo, un acta denunciándole. Hydacio contestó excomulgando á sus descontentos feligreses. Prisciliano, acompañado de sus dos amigos, fué á Mérida para hablar con Hydacio y apaciguar los ánimos; pero no pudo conseguir su objeto, y aun corrió graves peligros. Los de Mérida entregaron á Prisciliano una Profesión de fe, dictada seguramente por el obispo de Avila y dirigida al episcopado español. Hydacio escribió al Emperador Graciano falseando á su modo los hechos y acusando á Prisciliano como promovedor de todos los disturbios ocurridos. Graciano dió la razón á Hydacio, y condenó al destierro á los *maniqueos* denunciados. Instancio, Salviano y Prisciliano decidieron apelar al Emperador, y marcharon á Italia, pasando algún tiempo en Eauze y en Burdeos. Ni San Ambrosio ni el Papa Dámaso

(á quien también acudieron) hicieron nada eficaz por ellos; pero el Emperador, influído, probablemente, por el *Magister officiorum* Macedonio, escuchó sus quejas y abrogó el rescripto, volviendo Instancio y Prisciliano á España (Salviano había muerto en Roma) y recuperando sus sillas. Itacio huyó á las Galias, donde, apoyado por el clero, renovó sus acusaciones, sin éxito, ante Graciano. Asesinado éste y elevado al trono Máximo, las cosas cambiaron de aspecto: se dispuso la celebración de un concilio en Burdeos, y el Emperador, en 384, ordenó al prefecto de las Galias y al vicario de España que se apoderasen de Prisciliano, de Instancio y de otros más, llevándoles al lugar citado. El concilio no llegó á condenarles, porque Prisciliano apeló al Emperador; pero, sin duda, aceptó aquél como fundadas las acusaciones de Hydacio é Itacio, según las cuales los priscilianistas, no sólo eran maniqueos, sino dados á la magia y culpables de inmoralidad. Los acusados fueron llevados de Burdeos á Trèves, para responder de los dos últimos delitos ante el prefecto del pretorio. Prisciliano fué sometido al tormento, y en éste se declaró reo de todo cuanto se le acusaba. El prefecto condenó á la decapitación á Prisciliano, al poeta Latroniano, á Eucrocia y á los dos clérigos Felicísimo y Armenio. Después fueron también condenados á muerte Asarivo y el diácono Aurelio, y á la confiscación y deportación, Tiberiano. Caído Máximo en 388, estalló la indignación general contra los crueles é inicuos perseguidores de Prisciliano; el episcopado de Gallecia inscribió, en concepto de mártires, á Prisciliano y á sus compañeros en los libros de sus iglesias; Teodosio dejó afirmar ante él, en pleno Senado romano, que los condenados eran inocentes; un concilio (probablemente español) excomulgó á Itacio; Hydacio dejó el episcopado, y tanto uno como otro acusador fueron desterrados por el Emperador. Pero los idacianos de España continuaron su campaña: por los años de 395 ó 396, un concilio celebrado en Zaragoza excomulgó al

obispo de Astorga Symposio, padre de Dictinio, el principal teólogo de la secta. Los de Gallecia, y Symposio, apelaron al obispo de Milán y al de Roma, y, gracias á la intervención de Ambrosio y del Emperador, el episcopado español celebró un nuevo concilio en Toledo el año 400, donde, salvo cuatro obispos (Herenas, Donato, Acurio y Emilio), que persistieron en declarar que Prisciliano había siempre permanecido en la Fe, otros seis (Symposio de Astorga, Dictinio, Paterno de Braga, Isonio, Vegetino y Anterio) abjuraron de las doctrinas de Prisciliano, *reducidas, según las actas, á declarar que el Hijo fué* INNASCIBILIS (1).

De todos modos, es bien singular que hayan sido *españoles* los primeros herejes entregados al brazo secular por la Iglesia católica, y que la sentencia que les condenó fuese injusta. Porque de su injusticia no cabe duda, según los datos que hasta ahora poseemos. Como dice Babut (2): «Aun cuando no poseyésemos los escritos teológicos de Prisciliano, y no pudiésemos saber por él mismo que su doctrina no era de un maniqueo ni de un gnóstico, sólo los acontecimientos de la contienda nos harían pensar que su herejía no era manifiesta. Los acusadores eran ardientes y obstinados, pero la acusación no era clara. El obispo que primero había denunciado á los hermanos, Hygino de Córdoba, habiéndoles conocido de más cerca, se dejó ganar por su causa, y se hizo, por último, desterrar como cómplice ó defensor suyo. Un concilio se había negado á condenarles. Pronto un gran número de obispos españoles les resultaron favorables. El muy cristiano Emperador Graciano se había dejado arrancar un decreto proscribiendo

(1) Vocablo empleado en las versiones latinas de los escritos teológicos griegos para traducir el griego ἀγέννητος, que significa *inengendrado*. El calificativo de *inengendrado* sólo es aplicable al Padre. Pero Prisciliano emplearía, probablemente, el vocablo latino en su sentido propio, ó sea, para indicar que la existencia de Dios-Hijo no tuvo principio.

(2) *Op. cit.,* pág. 183.

la secta; un poco más tarde, en virtud de nuevos informes, había abrogado el decreto. El partido de Hydacio y de Itacio no había debido su victoria sino á la rebelión de Máximo y al vencimiento de Graciano. Y aún había creído conveniente, para obtener una sentencia condenatoria, que conociese de la causa un concilio *no español.*»

Las fuentes para la historia de Prisciliano están constituídas por dos clases de documentos: unos contemporáneos, de los que nada grave resulta, desde el punto de vista católico, contra el teólogo español; otros, posteriores á él, que le representan como un adversario del catolicismo. Los del primer grupo son:

1.° Los once opúsculos descubiertos por G. Schepss en Würtzburgo en 1885.

2.° Las actas del concilio de Zaragoza de 4 de octubre del 380.

3.° El *Diversarum haereseon liber* de Filastrio, escrito hacia el 383.

4.° Las epístolas XXIV y XXVI de Ambrosio de Milán (edición Migne).

5.° Una carta del Emperador Máximo al Papa Siricio.

6.° El panegírico de Teodosio, compuesto por el retórico galo Latinio Pacato Drepanio en 389.

7.° El *Liber de viris illustribus* de San Jerónimo.

8.° Dos poesías de Ausonio dedicadas á Delfidio y á Patera.

Los de la segunda clase son:

1.° Las epístolas LXXV y CXXXIII de San Jerónimo, y un fragmento de su Comentario á Isaías.

2.° La *Crónica* de Sulpicio Severo y el segundo de sus *Diálogos*.

3.° El libro *De viris illustribus* de San Isidoro.

4.° Las actas del concilio toledano del año 400.

5.° La carta *Saepe me* del Papa Inocencio I.

6.° La carta *Consulenti tibi* de Inocencio I.

7.° La carta CCXXXVII de San Agustín.

8.° La carta de Toribio (después obispo de Astorga), inserta en la correspondencia de León el Grande.

Resulta casi seguro que todas las noticias contrarias á Prisciliano que dan estos escritores *proceden de la* Apología *de Itacio*, compuesta cuando éste fué acusado por haber procurado la muerte de Prisciliano.

A juzgar por los opúsculos priscilianistas, la erudición de Prisciliano distaba mucho de ser grande. Fuera de la Biblia, que conocía muy á fondo, sólo parece tener noticia de algunos apócrifos (especialmente de las *Acta Thomae* y de las *Acta Ioannis)*, de dos ó tres tratados de Cipriano, y de los libros de Hilario de Poitiers. En cuanto á la cronología de sus escritos, Babut llega á la consecuencia de que el *Liber Apologeticus* es de fines del 380 ó principios del 381 y constituye la *fides professionum* de los laicos de Mérida, dedicada al episcopado español; que las *Lectiones* IV-VIII son posteriores á la elevación de Prisciliano al obispado de Avila; que los *Canones* son de 382-384; de esta misma época el *Liber de fide et de apocryphis*, y del 381 el *Liber ad Damasum*. El fragmento de carta citado en el *Commonitorium* de Orosio es de muy dudosa autenticidad.

Los adversarios de Prisciliano hicieron de su doctrina la suma y compendio de todas las herejías; pero del examen imparcial de los documentos resulta una impresión muy distinta. Menos buen católico aparece el mismo San Jerónimo que él. Su doctrina se traduce en creer que el Símbolo de los Apóstoles es verdaderamente un *opus domini*, que Cristo es la vida y la fe, y que nosotros somos el templo de Cristo. Su moral es la de San Pablo, con un tinte marcadamente ascético: «Si se quisiera—dice Babut—dar á los priscilianistas un nombre que respondiese al fondo de sus concepciones religiosas, habría que llamarles los *Espirituales*.»

Cierto que llama *innascibilis* al Hijo (1); que atribuye á todos los miembros de su Iglesia el poder de profetizar; que su empeño en hacer notar la unidad divina le coloca á veces muy cerca del sabelianismo; y que considera perfectamente constitutivos de la *Scribtura* los libros apócrifos, en cuanto no se oponen á los textos canónicos ni al Símbolo; pero, salvo esta última afirmación, que quizá responde á la inseguridad del *canon* de la época, todo lo demás tiene mucha menos importancia y muestra menor osadía que los pensamientos que pueden leerse en las obras de cualquiera de los grandes místicos (por ejemplo: de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz ó de Malón de Chaide).

Y, sin embargo, quedan siempre dudas: si conociésemos más obras de Prisciliano, ¿no aparecería éste bajo un nuevo aspecto? El hecho de la persecución constante y general contra su persona y partidarios, ¿no revela en los perseguidores, ó sea, en el organismo oficial de la Iglesia católica de aquel tiempo, un *instinto de conservación* contra algo que tendía á su aniquilamiento? El *priscilianismo* de los escritos de Prisciliano, ¿no será distinto del que él predicaba y del que practicaban sus partidarios?; en otros términos, ¿acaso no habría en él una doctrina *esotérica?* Mucho me inclino á creerlo, y por eso me ratifico en la conclusión apuntada en el tomo anterior (2). Nótese que la tendencia evidente de Prisciliano es el ascetismo; que su autor predilecto es San Pablo; que universaliza la función profética é interpretativa de las Escrituras; y resultará muy probable que él quiso restaurar el cristianismo primitivo, la sencillez y

(1) «... dum inuisibilis cernitur, innascibilis nascitur, inconpraehensibilis adtinetur.» (*Tract.* VI, pág. 74, edición Schepss.) Que Prisciliano, al decir *innascibilis,* no entendía traducir ἀγέννητος en el sentido de *inengendrado,* parecen demostrarlo aquellas palabras del Tratado III (pág. 55, edición Schepss): «uenturum in carne deum omnis homo sciuit, non dicam hii quos *in dispositione generationis suae* in euangelio deus posuit et diuinae naturae fidem et numerum canoni praestaturos.»

(2) Páginas 202 á 204.

la libertad de los primeros tiempos, sin pensar en que aquel cristianismo, frente á la religión pagana (que condenaba á muerte á Sócrates por no creer en los dioses de la república), era una religión de amor y de paz, en la que las funciones del César y de Dios estaban perfectamente separadas; mientras que el cristianismo del siglo IV empezaba á ser lo que fué después, desgraciadamente, en muchas ocasiones: una religión de rencores y de contiendas, en que Dios quería hacer de César, y, como éste, gustaba de defensores armados *clypeo et gladio*.

Al capítulo IV (núm. 6).—Entre los tomos de la monumental publicacion: *Codices graeci et latini photographice depicti, duce Scatone de Vries, Bibliothecae Universitatis Leidensis Praefecto*, figura con el número XIII: *Isidori Etymologiae Codex Toletanus (nunc Matritensis) 15, 8, phototypice editus. Praefatus est Rudolphus Beer;* Lugduni Batavorum, A. W. Sijthoff, 1909 (XXX + 163 folios en 4.° mayor).—Hay ejemplar en la biblioteca del Museo-Laboratorio de la Facultad de Derecho (Universidad Central).—Véanse, acerca de San Isidoro:

Bucherer (F.): *Krit. Beiträge zu Damascius Leben d. Isidorus;* 1892.

Dressel (H.): *De Isidori originum fontibus;* 1874.

Dzialowski (G. v.): *Isidor als Litterarhistoriker;* 1898.

P. Fidel Fita: *La Biblia y San Isidoro. Nuevo estudio* (en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, de junio de 1910).

Föste (C. H.): *Die Reception Pseudo-Isidors unter Nicolaus I. und Hadrian II;* 1881.

Gropius (R.): *Isidor. Hispal. Etymol. XIII, 13 (de diversitate aquarum) als Handhabe z. Beurteilung von Isidorus-Handschriften;* 1889.

— *Das Verhältniss des Codex Weilburgensis, No. 3 der Etymologiae des Isidorus Hispalensis zu den Bernenses 101, 224, 36 u. 291;* 1894.

Hofmann (K.): *Ueber neu entdeckte Fragmente d. ahd. Isidorus de nativitate domini;* 1869.

Klussmann (M.): *Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis collegit et explanavit;* 1892.

Maassen (F.): *Pseudoisidor-Studien, I;* 1885.

— — *II;* 1885.

Sadée (L.): *Ueber die Freiburger Fragmente einer Handschrift der Etymologiae des Isidorus Hispalensis;* 1883.

Schenk (A.): *De Isidori Hispalensis de natura rerum libelli fontibus;* 1909.

Schmidt (C.): *Quaest. de Isidoro;* 1899.

— (J.): *Zu Isidorus;* 1884.

Schwarz (H.): *Observationes criticae in Isidori Hispalensis Origines;* 1895.

Schwenkow (L.): *Krit. Betracht. d. latein. geschrieb. Quellen z. Gesch. d. Erob. Spaniens durch d. Araber;* 1894.

Seedorf (H.): *Ueber syntaktische Mittel d. Ausdrucks im ahd. Isidor und den verwandten Stücken;* 1888.

Theiner (J. A.): *De Pseudo-Isidoriana canonum collectione. Diss.;* 1826.

Wotke (K.): *Isidors Synonyma (II 50—103) im Papyrus Nr. 226 der Stiftsbibliothek v. St. Gallen;* 1892.

Acerca de San Isidoro, de Orosio y de Prudencio, cf. el tomo I, vol. II (segunda edición; Madrid, 1891), de la *Historia de las ideas estéticas en España,* del Sr. Menéndez y Pelayo.

AL CAPÍTULO IV (NÚM. 10).—Sobre el tratado *De virginitate Sanctae Mariae* de San Ildefonso, véase el opúsculo del docto bibliotecario del Escorial, P. Guillermo Antolín, O. S. A.: *Estudios de códices visigodos: Códice* a-II-9 *de la Biblioteca del Escorial;* Madrid, Fortanet, 1909. (Publicado en el *Boletín de la Real Academia de la Historia.)*

Acerca de San Julián de Toledo, vid. R. Hanow: *De Juliano Toletano;* 1891. Cons. también, acerca del mismo:

S. Julianus Episcopus: *Ars grammatica, poetica, et rhetorica*, edente Fr.-Card. de Lorenzana; Romae, 1797 (en folio). Constituye un suplemento á las *PP. Toletanorum Opera* (tres tomos; Romae, 1782-1793).

Al capítulo V (1. Núm. 6; pág. 308):

Don Jaime Villanueva, en su *Viage literario á las Iglesias de España* (tomo III, segunda edición; Madrid, Fortanet, 1902; pág. 37), cita á un *Petrus Compostellanus* entre los obispos que asistieron con D. Rodrigo Ximénez al Concilio Lateranense IV, celebrado en Roma el año 1215.

En los *Beiträge* de Cl. Baeumker, G. F. von Hertling y M. Baumgartner (Münster), veo anunciado, como cuaderno IV del tomo VIII, un libro del P. Pedro Blanco, con el título de *Compostellanus*. Ignoro si se tratará de nuestro filósofo.

Al capítulo V (1. Núm. 8; pág. 331):

Charles Jourdain, en su *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan (Mémoires de l'Académie;* año 1870; págs. 467-498; leída en octubre-noviembre de 1868), sostuvo que las fuentes principales de las doctrinas de Amaury fueron el Seudo-Dionisio Areopagita y Escoto Eriúgena; en cuanto á las de David de Dinan, opinó que el *liber Alexandri* era el comentario de Alejandro de Afrodisia al tratado *De anima*.

Al Apéndice II.—Véanse, acerca de Séneca:

Séneca: *El libro de oro, ó sea sus aforismos morales, y los de Aristóteles y Platón, en castellano, con el correspondiente texto latino;* Valencia, Cabrerizo, 1851; 255 páginas en 16.°

R. Foulché Delbosc: *Etude bibliographique sur Fernan Perez de Guzmán*. I. (Extr. de la *Revue Hispanique;* New-York, Paris, 1907.)

Gavinete de Antigüedades y Humanidades, en que, imitando la ida de Macrobio en sus Convites Saturnales, se tocan y explican varios puntos de Antigüedad y Humani-

dades, y se tratan otras especies divertidas y curiosas. Tomo primero. Su autor el licenciado D.n Juan de Salas Calderon, abogado del ilustre colegio de esta corte. Madrid, Oficina de Ruiz, 1802. (El segundo tomo está impreso en Valladolid, Tomás Cermeño, 1806, y el tercero, en la misma ciudad é imprenta, 1807.) En Madrid, Ruiz, 1802, publicó un *Apéndice al Gavinete de Antigüedades*, que contiene, entre otras cosas (págs. 42-130), la versión castellana, en verso, del acto V del *Thiestes*. En Valladolid, 1807, publicó además Salas Calderón, con el anagrama de D. Juan Carlos de la Senda, un *Apéndice al tercer tomo del Gabinete de Antigüedades*, con la traducción en verso de los cuatro primeros actos del *Thiestes*.

Biblioteca Selecta de Autores Antiguos Españoles que escribieron en lengua latina y árabe desde la dominación romana hasta el siglo XIV de nuestra Era. Publícase bajo la dirección de D. Luis García Sanz, doctor en Filosofía y Letras, catedrático auxiliar de la Universidad Central. Tomo I. Madrid, 1861. Imprenta de D. Alejandro Gómez Fuentenebro. (No se publicaron más que siete pliegos, hasta la página 56, y comprenden dos tragedias de Séneca: el *Hércules Furioso* y el *Thiestes*, esta última sin acabar.) (1).

Según M. Kayserling *(Biblioteca española-portugueza-judaica;* Strasbourg, 1890; pág. 100), en la Biblioteca Real de Turín se conserva, en castellano con caracteres hebraicos, un códice de las *Amonestaciones y doctrinas*, atribuídas á Séneca (cód. 116).

Véanse, acerca de Séneca:

Vernier: *Abrégé analyt. de la vie et des œuvres de Sénèque;* Paris, 1812.

B. Brink: *De Seneca eiusque in philosophia meritis;* Gand, 1827.

---

(1) Debo las noticias de ésta y de la anterior obra á mi insigne maestro D. M. Menéndez y Pelayo.

J. Spika: *De imitatione Horatiana in Senecae canticis chori;* Wien, 1890.

L. Friedländer: *Der Philosoph Seneca;* Wien, 1899.

J. H. Burger: *Ueber das Verhältniss des Minucius Felix zu Seneca;* 1904.

A. Hefter: *Hauseritne Seneca in dialogo II. e Ciceronis de finibus III. et Tusculanarum disputationum V. libro quaeritur;* 1902.

R. Hess: *Quaestiones Annaeanae;* 1898.

F. Mewis: *De Senecae philos. studiis litterarum;* Regim., 1908.

J. Müller: *Krit. Studien zu den Briefen Senecas;* 1897.

C. Preisendanz: *De L. Annaei Senecae patris vestigiis in Senecae philosophi scriptis deprehendendis;* 1908.

P. St. Strüber: *Seneka als Psychologe;* 1906.

A. Uhl: *Quaestiones crit. in L. A. Senecae Dialogos;* 1899.

H. Wirth: *De Vergilii apud Senecam philosophum usu;* 1900.

K. F. H. Marx: *Ueber die Anfälle mit d. Gefühl d. Verscheidens, d. intermittirenden chron. Herzschmerz, das Leiden d. Philosoph. Lucius Annäus Seneca;* 1872.

René Pichon: *Observations sur le texte de la «Consolatio ad Marciam» de Sénèque;* Paris, 1910.

R. Waltz: *Vie de Séneque;* Paris, 1909. Un tomo en 4.°, con el retrato del filósofo.

Y las Disertaciones siguientes:

Andrae (P.): *Seneca paa sin villa ved den appiske vei;* 1883.

Bartsch (J.): *Zur Kritik der Briefe Senecas;* 1870.

Bock (F.): *Seneca de matrimonio;* 1898.

Brakman (J. F. C.): *Annaeana;* 1909.

Burnier (C.): *La morale de Sénèque et le néo-stoïcisme;* 1907.

Dirichlet (G.): *Der Philosoph Seneca als Quelle für die Beurteilung der ersten römischen Kaiser;* 1890.

Dittenberger (W.): *De L. Annaei Senecae epistularum loco observationes (Epist. LXXXIII, ad Lucil.)*; 1897.

Fickert (C. R.): *Prolegomena in novam operum L. Annaei Senecae philosophi editionem, I*; 1839.

— *Epistolae Senecae et Pauli*; 1853.

Franke: *De usu particulae utique apud L. A. Senecam*; 1861.

Gelpke (E. F.): *De Senecae vita et moribus*; 1848.

Gemoll (W.): *Adnotationes criticae in L. Annei Senecae Dialogos*; 1877.

Gemzoe (H. M.): *Observatiunculae criticae in L. Ann. Senecae de tranquillitate animi libellum*; 1874.

Gertz (C.): *Emendationes Annaeaneae*; 1882.

— *Bemaerkninger ved fremlaeggelsen i selskabet af «L. Ann. Senecae dialogorum libros XII ad codicem praecipue Ambrosianum recensuit M. C. Gertz»*; 1887.

Gronovius (J. F.): *Notae in L. Ann. Senecae Nat. Quaestiones ed. C. R. Fikkert*; 1846 y 1848.

Haas (J.): *De L. A. S. philosophi monitis*; 1878.

Hagen (F. vom): *Zur Metaphysik des Philosophen L. A. Seneca*; 1905.

Hammelrath: *Grammat.-stilist. Beiträge zu den prosaischen Schriften des L. Annaeus Seneca*; 1895.

Haupt (M.): *Emendantur L. A. Senecae scripta pedestria*; 1864.

— *Emend. L. Senecae scripta philosoph*; 1866.

Hedicke (E.): *Studia Bentleiana. II. Seneca Bentleianus*; 1899.

Hermes (E.): *Quaest. crit. in L. Annaei Senecae epistularum moralium part. II*; 1874.

— *Kritische Beiträge zu den Briefen des L. Annaeus Seneca*; 1889.

— *Kritische Bemerkungen zu den Schriften des L. Annaeus Seneca*; 1896.

Hess (G.): *Curae Annaeanae. I*; 1887.

Hoppe: *De tempore, quo Senecae ad Polybium consolatio scripta est, etc.;* 1861.

Isleib (W.): *De Senecae dialogo undecimo qui est ad Polybium de consolatione;* 1906.

Kienzle (L.): *Die Copulativpartikeln et, que, atque bei S.;* 1906.

Larisch (B.): *Ein Beitrag zur Kritik des II. Buches von Senecas Naturales Quaestiones;* 1879.

Lehmann (O.): *Quaestiones de notis Tironis et Senecae;* 1869.

Matthiae (O.): *Observat. crit. in L. Annaeum Senecam;* 1865.

Matthias (T.): *Emendat. ad L. Annaei Senecae opera;* sin año.

May (O.): *Die früher dem Seneca zugeschriebene Abhandlung «de quattuor virtutibus cardinalibus» aus einer Handschrift d. Neisser Gymnasiums veröffentl.;* 1892.

Michaelis (H. C.): *L. Annaei Senecae consolatio ad Marciam;* 1840.

Mücke (R.): *Eine unbeachtet gebliebene Handschrift zu Senecas Briefen;* 1895.

Nägler (C.): *De particularum usu apud L. Annaeum Senecam philosophum. I. De particulis concessivis et interrogativis;* 1873.

Nauta (B. A.): *Annotatio in L. A. Senecae librum de providentia;* 1828.

Olshausen (D. J. W.): *Senecas Trostschreiben an Polybius nebst einigen seiner interessantesten Briefe an Lucilius übers.;* 1806.

Opitz (R.): *Quaest. crit. in Senecae declamationes.*

Rech (F.): *Observationes grammaticae. De «in» praepositionis cum accusativo iunctae apud Senecam usu;* 1895.

Reinecke (G.): *De coniunctionum usu apud Senecam philosophum;* 1890.

Reinhardt (T. F. G.): *De L. Annaei Senecae vita atque scriptis;* 1816.

Ribbeck (O.): *Zu den Briefen d. Seneca;* sin año.

Richter (G.): *Eurythmie bei Seneca. Zur Rechtfertigung und Abwehr;* 1869.

Rieger (H.): *Observationes Annaeanae;* 1889.

Rossbach (O.): *De Senecae dialogis;* 1882.

Schenkl (K.): *Beiträge zur Kritik des L. Annaeus Seneca;* 1864.

Schiek (H. A.): *De causis discrepantiae in Zenonis et Senecae philosophia;* 1822.

Schneider (C. E. C.): *De codice ms. Vratislaviensi M. et L. Ann. Senecarum;* 1835.

Siedler: *Die religiös-sittliche Weltanschauung des Philosophen Lucius Annaeus Seneca;* 1863.

Thomas (E.): *Miscellae quaestiones in L. Annaeum Senecam philosophum;* 1893.

Wachsmuth (C.): *Zu Seneca's Apocolocyntosis;* 1889.

Weidner (A.): *Ad Senecam;* 1864.

Béraneck (J.): *Sénèque et Hardy;* 1890.

Birth (T.): *Zu Seneca's Tragoedien;* 1879.

Braun (W.): *Die Tragödie Octavia und die Zeit ihrer Entstehung;* 1863.

Bühler (Th.): *Die Medea des Euripides, Seneca u. Corneille;* 1876.

Crivellari (V.): *Ippolito, tragedia di Anneo Seneca;* 1889.

Deile (G.): *Klingers u. Grillparzers Medea mit d. ant. Vorbildern d. Euripides n. Seneca verglichen;* 1901.

Delhorbe (C.): *De Senecae tragici substantivis;* 1896.

Dhom (H.): *Welches ist d. Verhältn. von Garniers «Hippolyt» zu s. Quellen?;* 1889.

Gaheis (A.): *De troporum in L. Annaei Senecae tragoediis generibus potioribus;* 1895.

Genius (A.): *De L. Annaei Senecae poet. trag. usu praepositionum;* 1893.

Grimm (R.): *Der Hercules Oetaeus des Seneca i. s. Bezieh. z. Sophocles Trach.;* 1876.

Henneberger (A.): *Adnotationes ad Senecae Medeam et Troades maximam partem criticae;* 1862.

Hoche (M.): *Die Metra des Tragikers Seneca. Ein Beitr. z. latein. Metrik;* 1862.

Klotzsch (J. G. C.): *De Octavia Lucii Annaei Senecae,* 1804.

Köhler (J.): *Lucii Annaei Senecae tragoedia, quae Oedipus inscribitur, cum Sophoclis Oedipo Rege comparata;* 1865.

Kunz (F.), *Sentenzen in Seneca's Tragödien;* 1897.

Ladein (F.): *De Octavia praetexta;* 1894.

Liedloff (K.): *Die Nachbildung griechischer und römischer Muster in Senecas Troades und Agamemnon;* 1902.

Melzer (P.): *De Hercule Oetaeo Annaeana;* 1890.

Müller (M.): *Ad Senecae tragoedias;* sin año.

— *In Senecae tragoedias quaest. crit.;* 1898.

Munro (H. A. J.): *Seneca's tragedies;* sin año.

Nordmeyer (G.): *De Octaviae fabula;* 1892.

Pais (A.): *Il teatro di L. Anneo Seneca;* 1890.

Pauly (F.): *De L. Annei Senecae tragoediarum codice Lobkoviciano sive Raudnicensi;* 1868.

Peiper (R.): *Observatorum in Senecae tragoediis libellus;* 1863.

— *Praefationis in Senecae tragoedias nuper editas supplementum;* 1870.

— *De Senecae tragoediarum lectione vulgata (constituenda);* 1893.

Preising (A.): *De L. Annaei Senecae poetae tragici casuum usu ratione potissimum habita Vergilii, Ovidii, Lucani;* 1891.

Richter (G.): *De Seneca tragoediarum auctore;* 1862.

— *Die Composition d. Chorlieder in d. Tragoedien d. Seneca;* 1864.

Richter (G.): *De cantico quodam Oedipi Senecae ad genuinam formam revocando;* 1867.

— *De corruptis quibusdam Senecae tragoediarum locis;* 1894.

— *Kritische Untersuchungen zu Senecas Tragödien;* 1899.

Rieger (H.): *Die konzessive Hypotaxe in den Tragödien des L. A. Seneca;* 1892.

Ritter (F.): *Octavia praetexta. Curiatio Materno vindicatam, recogn. et adnotatione instr. ed.;* 1843.

Roosen (A.): *De quarundam verbi et adjectivi formarum usu Annaeano;* 1896.

Sandström (C. E.): *De L. Annaei Senecae tragoediis commentatio;* 1872.

Schenkl (C.): *Adnotatiunculae ad Senecae tragoedias;* 1894.

Schlee (F.): *Jahresbericht üb. Seneca's Tragoedien;* 1889-1896; 1897.

Schmidt (B.): *De emendandarum Senecae tragoediarum rationibus prosodiacis et metricis;* 1860.

— *Observat. crit. in L. A. Senecae tragoedias;* 1865.

Schreiner (R.): *Seneca quomodo in tragediis usus sit exemplaribus Graecis. Pars prior;* 1907.

Schulte (K.): *Bemerkungen zur Seneka-Tragödie;* 1886.

Smith (R. M.): *De arte rhetorica in L. A. Senecae Tragoediis perspicua;* 1885.

Stachel (P.): *Seneca u. das deutsche Renaissancedrama. Studien z. Literatur-u. Stilgeschichte d. 17. Jahrh.;* 1905.

Steinberger (A.): *Oedipus. Tragödie von Lucius Annaeus Seneka. Uebersetzt und his.-kritisch erörtert. I. (Uebersetzung);* 1889.

Strauss (F.): *De ratione inter Senecam et antiquas fabulas Romanas intercedente;* 1887.

Summa (W.): *Symbolae criticae ad Senecae tragoedias;* 1886.

Tachau (L.): *Die Arbeiten üb. die Tragödien des L. Annaeus Seneca in den letzten Jahrzehnten;* 1887-1888.

He dicho en el tomo I (pág. 145) que Séneca no es solamente español por la patria, sino también por el carácter general de sus escritos. Encuentro un pensamiento análogo en el *Idearium español* de Angel Ganivet (edición de Granada, 1906, págs. 5-7): «Cuando se examina la constitución ideal de España—escribe este notable y castizo pensador—, el elemento moral y en cierto modo religioso más profundo que en ella se descubre, como sirviéndole de cimiento, es el estoicismo; no el estoicismo brutal y heroico de Catón, ni el estoicismo sereno y majestuoso de Marco Aurelio, ni el estoicismo rígido y extremado de Epicteto, sino el estoicismo natural y humano de Séneca. Séneca no es un español, hijo de España por azar; es español por esencia. ... Es inmensa, mejor dicho, inmensurable, la parte que al senequismo toca en la conformación religiosa y moral y aun en el derecho consuetudinario de España, en el arte y en la ciencia vulgar, en los proverbios, máximas y refranes, y aun en aquellas ramas de la ciencia culta en que Séneca no paró mientes jamás.»

— Poseo ejemplar de la edición de los *Prouerbios* de Séneca impresa en Medina del Campo por Adrián Ghemart, en 1555, y citada en la página 405 del tomo I de esta HISTORIA (1).

(1) Más de doscientos treinta estudios acerca de Séneca y sus obras he citado en este tomo y en el anterior, y apenas llegan á una docena los escritos por españoles. La bibliografía citada podría aumentarse en una mitad, por lo menos. Obsérvese igualmente cuán copiosa es la bibliografía extranjera acerca de los filósofos hebreo-hispanos, y ya se verá cómo acontece algo análogo con los demás. A pesar de eso, muchos de nuestros *intelectuales* siguen dudando de que exista filosofía española, como dudan de que hayamos tenido industria floreciente y de que cultivásemos la ciencia. No se atreven á llevar su escepticismo al arte y á la literatura; pero dejan que el Extranjero nos vaya arrebatando los monumentos del primero y nos convenza del mérito de la segunda. *¡Sic itur ad astra!*

ADICIONES

Pág.	Línea.	Dice.	Debe añadirse.
23	4 de la nota 4.	Iliberritanum».	Véase asimismo el discurso: *Antigüedades hispano-hebreas convencidas de supuestas y fabulosas*, por D. Francisco Martínez Marina (en el tomo III, págs. 317 y siguientes, de las *Memorias de la Real Academia de la Historia;* Madrid, 1799).
93	6 de la nota 2.	y 500.	Un fragmento de la vida de Juan de Gortz ha sido admirablemente traducido del latín al castellano por D. A. Paz y Melia, con el título de: *Embajada del Emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahman III* (Madrid, Rivadeneyra, 1872).
257	2 de la nota 1.	402-404.	Sobre la notoria y curiosísima influencia del *Cuzary* en el *Libro del Gentil y de los tres sabios* y en el *Libro del Tártaro y del Cristiano,* de Raimundo Lulio, consúltense los *Orígenes de la novela,* de D. M. Menéndez y Pelayo (I; Madrid, 1905; págs. LXXIV y siguientes).
401	14 de la nota 1.	(Madrid, 1893).	Sobre los sepulcros de Abenalfachar y de R. Meir Halevi (Abulafia), véase á M. Schwab: *Inscripciones hebreas de Toledo* (en el *Boletín de la Real Academia de la Historia;* julio-setiembre de 1910).

CORRECCIONES

Página.	Línea.	Dice.	Debe leerse.
52	21	*jud.—*	*jüd.—*
98	35	*Rucksich tauf*	*Rucksicht auf*
111	15	su	suelo
191	29	(1088-1167)	(1092?-28 de enero de 1167).
192	26	*Echud*	*Echad*
254	36	per ben	Per ben
293	24	Cítalo	Cítale
295	41	Abenhisdai	Abenhasdai

NOTA FINAL

Expreso aquí el testimonio de mi mayor gratitud á cuantos críticos se han ocupado en el primer volumen de la presente HISTORIA. Por lo mismo que estoy dispuesto á censurar á quien me parezca cuando encuentre motivos para ello, pido también para mí la censura de los demás, porque todo contribuirá á la más cumplida realización de esta empresa, quizá superior á mis fuerzas, iniciada por mí en 1895 (1). Quedo, pues, extraordinariamente agradecido á todos los que de dicho primer volumen han tratado (2), y me propongo no echar en saco roto ninguno de sus buenos consejos y advertencias.

Y nada más diría aquí, si no considerase conveniente exponer algunas consideraciones acerca de algunos de esos trabajos críticos, para que no se atribuya mi silencio á falta absoluta de razón.

---

(1) Véase el prólogo de mi: *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (Madrid, 1903), obra premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

(2) Citaré entre ellos á D. E. Gómez de Baquero (en *Los Lunes de El Imparcial* de 4 de mayo de 1908); D. Baldomero Argente (en el *Heraldo de Madrid* de 24 de junio de 1908); D. Santiago Valentí Camp (en *El Progreso,* de Barcelona, de 3 de agosto de 1908); G. (en los *Estudios,* de Deusto, de junio de 1908); el P. Aurelio Martínez (en la revista *España y América* de 1.° de agosto de 1908); el P. A. Gómez Izquierdo (en la revista *Cultura Española* de mayo de 1908, págs. 585 y siguientes); el profesor M. G. Desdevises du Dezert (en la *Revue Hispanique* de diciembre de 1908, págs. 479-481 del

El Sr. Desdevises du Dezert, en su benévola crítica de mi libro, advierte que «quizás hubiera valido más estudiar la filosofía judía y la filosofía musulmana antes de mostrar cómo la escuela de Toledo, dirigida por el arzobispo Raimundo, tradujo y comentó sus obras». No deja de tener fundamento esta observación de mi docto crítico, y, sin duda, se le habrá ocurrido también á más de un lector; pero conste que no me movió á seguir ese plan sino una mera razón de comodidad bibliográfica. Para justificar la interrupción del estudio y emprender nuevamente la exposición desde remotos tiempos (como se habrá echado de ver en este tomo II), necesitaba demostrar que en la corriente filosófica hispano-cristiana, en que me iba ocupando, se introducía un elemento nuevo y de poderosa influencia. ¿Cómo había de demostrar esto sino refiriéndome á los trabajos de la escuela toledana? Y, una vez hecha tal referencia, ¿qué remedio existía sino citar esos trabajos, para ir á parar, con motivo de sus fuentes, á la filosofía oriental? Podía desde luego haber procedido á la inversa; pero no hay duda sino que hubiera resultado más brusca la transición de un volumen á otro.

***

El P. A. Martínez, entre otras atentas observaciones que hace sobre el tomo I de mi HISTORIA, insiste especialmente

---

tomo XIX); y M. J. Pérès (en la *Revue Philosophique* del año 1909, tomo LXVIII, págs. 313-315).

Al *exabrupto* de D. S. Sanpere y Miquel *(Biblioteca del Escorial. «Las Etimologías» de San Isidoro;* en el *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, julio-septiembre de 1910, pág. 412), he contestado en el mismo *Boletín*. Lo único que se saca en limpio del artículo del Sr. Sanpere es que el códice i-b-13 del Escorial no contiene la versión castellana *completa* de *Las Etimologías,* sino sólo fragmentos, aunque muy extensos, y que el códice j-&-3 de la misma biblioteca, antes de pertenecer á la iglesia del Pilar de Zaragoza, fué quizá propiedad de D. Sancho II. Y claro está que yo no he negado (ni afirmado) ninguna de tales noticias.

en la exposición de la doctrina agustiniana hecha por mí en las páginas 282 á 283, afirmando que las proposiciones que allí reproduzco *(citando al pie de las páginas los textos de donde las tomo)* «no pueden ser admitidas, tal como suenan, en la teología católica, de no caer en el más desenfrenado calvinismo». No voy á discutir si dichas proposiciones pueden ser admitidas ó no, porque me estremezco, como Artagnan, ante temas como el de «*non inutile est desiderium in oblatione*»; pero digo que no tengo yo la culpa de que San Agustín haya gustado de expresarse así en las cartas á Vital de Cartago, á Valentín y á Sixto; y tampoco soy responsable de que ése sea el espíritu de la doctrina agustiniana. Además, me ocurre lo siguiente: aunque viniesen frailes descalzos y todos los más «eminentes teólogos» del mundo á imponerme la creencia de que San Agustín *no dice lo que dice* en sus libros, sino lo que otros *dicen que ha querido decir*, no les haría el más mínimo caso. Ni era ocasión, cuando resumí aquella doctrina en los más *breves* y *exactos* términos posibles, de que entrase en impertinentes comentarios. Bastaba lo que decía para mi objeto, y eran suficiente fundamento de mis afirmaciones las referencias que al pie de las páginas constaban. Por si se quiere mayor confirmación de que tal era, y no otro, el criterio de San Agustín (de acuerdo, por otra parte, con la doctrina de San Pablo), véanse los textos que siguen:

Prop. A) «Arbitrium igitur voluntatis tunc est *vere liberum*, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod *amissum proprio vitio*, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit: *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis.* Idipsum est autem, ac si diceret: Si vos Filius salvos fecerit, tunc vere salvi eritis. Inde quippe liberator, unde salvator.» *(De Civitate Dei,* XIV, 11.) «Nam *primum liberum arbitrium*, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare: hoc autem novissimum eo potentius erit,

quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. ... ita primum liberum arbitrium *posse non peccare*, novissimum *non posse peccare.*» (Idem íd., XXII, 30)—Y en el segundo libro *De los méritos y del perdón de los pecados*, insiste en que, sin un auxilio sobrenatural, la fuerza de nuestro querer es á veces impotente para triunfar de un mal deseo, citando el salmo CXLIII (v. 2): *No se justificará delante de ti ningún viviente;* en la carta *Sobre la perfección de la justicia humana*, afirma que la naturaleza, vencida por el vicio en que voluntariamente cayó, *ha perdido su libertad;* en el primer libro *De la Gracia de Cristo*, contra Pelagio, sostiene San Agustín nuevamente la doctrina de San Pablo, según la cual Dios obra en nosotros «velle et perficere» *(el querer como el obrar; Ad. Philip.*, II, 13); y en el libro *De la corrección y de la Gracia* (una de sus últimas obras) dice el insigne Doctor que la voluntad humana no obtiene la gracia por la libertad, sino la libertad por la gracia.

Prop. B) «Verumtamen omnipotenti Deo... non defuit utique consilium, quo certum numerum civium in sua sapientia praedestinatum etiam ex damnato genere humano suae civitatis impleret: *non eos iam meritis*, quandoquidem universa massa *tanquam in vitiata radice* damnata est, *sed gratia discernens;* et liberatis non solum de ipsis, verum etiam de non liberatis, quid eis largiatur, ostendens. *Non enim debita*, sed *gratuita bonitate* tunc se quisque agnosci erutum malis, cum ab eorum hominum consortio fit immunis, cum quibus illi iusta esset poena communis.» *(De Civitate Dei*, XIV, 26.)

Prop. C) «¿Quis enim nos discernit, nisi tu? ¿quid autem habemus quod non accepimus a te, *ex eadem massa* vasa in honorem, ex qua sunt et alia facta in contumeliam?» (*Confessiones*, XIII, 14.)—Y en el tratado *De la Predestinación de los Santos* escribe: «Si se me pregunta por qué Dios liberta á uno más bien que á otro, no puedo responder sino

que *sus juicios son incomprensibles, y sus caminos inescrutables.» (Ad. Rom.,* XI, 33.)

No cito más textos, porque sería inacabable esta nota; además de que pocos autores hay que se complazcan tanto en repetir sus pensamientos como San Agustín. Pero de todos aquéllos se infiere que reproduje escrupulosamente las palabras y el espíritu del autor de las *Confesiones* cuando resumí su doctrina en las citadas páginas de mi libro, y que nadie que sepa leer puede negar que son transcripción de sus ideas. «*Qui potest, intelligat; et qui non potest,* AB AUGUSTINO *petat. Utquid mihi molestus est, quasi ego illuminem ullum hominem venientem in hunc mundum?*» (1).



El P. A. Gómez Izquierdo, en su citado artículo de *Cultura Española,* á vueltas de algunas amables frases, que muy de veras agradezco, formula varias razonadas censuras en que también creo necesario ocuparme, no porque no puedan desvanecerse leyendo lo que consta en las mismas páginas á que se refiere, sino porque están enunciadas en términos que merecen rectificación.

Dice, por ejemplo, después de citar mi opinión de que el escolasticismo se caracteriza por tomar como supremo criterio de verdad la Sagrada Escritura y por adoptar carácter polémico en la exposición de la doctrina, que me contradigo al calificar al *racionalista* Escoto Eriúgena de escolástico, porque, escribe, «¿cómo puede ser racionalista el que resuelve las cuestiones tomando por criterio, no su razón, sino la Sagrada Escritura?»—*Oh sancta simplicitas!* (y no digo esto por ofensa, que está siempre muy lejos de mi ánimo,

(1) Tiene razón, en cambio, el P. A. M. cuando advierte que el capítulo VII del libro I del *Apologético* de Sansón, citado por mí en la página 301, debe de titularse: «De la concurrencia de dos naturalezas y de una persona en el Hijo de Dios.» En efecto; así es.

sino porque me acuerdo ahora de Juan Huss); ¿pero es que todos los herejes no han tomado por criterio de verdad la Sagrada Escritura, á pesar de ser racionalistas? «Lo propio del hereje—escribe Bossuet—, es decir, del que tiene una opinión particular, es aferrarse á sus propios pensamientos; y lo propio del católico, es decir, del universal, es preferir á sus opiniones la opinión común de toda la Iglesia.» Pues una y otra cosa puede suceder tomando como supremo criterio de razón la Sagrada Escritura; toda la cuestión está en el modo de interpretarla. Una y otra parte admiten el texto bíblico; pero aquélla le interpreta con su razón, y ésta con la de otros. Y ahí tiene el Sr. Gómez Izquierdo cómo se puede ser racionalista y ser escolástico, y cómo se puede ser católico y pertenecer al escolasticismo, sin que haya fundamento en este caso para que se le antojen *aventuradas* mis apreciaciones ni *caediza* mi memoria.

Dice asimismo que *no es verosímil* que Bossuet conociese las *Historias* de Orosio. Lo que me parecería inaudito é inexplicable es que no las hubiese conocido un hombre de la gran erudición de Bossuet en materia de historia eclesiástica, un escritor que empieza la *Histoire des variations des églises protestantes* citando á Beato y á Heterio (*Préface*, 4), que conoce á Claudio de Turín y á Félix de Urgel (*Histoire*, XI, 1), que es versadísimo en la historia de la doctrina agustiniana y que á cada momento cita la *Bibliotheca Veterum Patrum*. Aunque en el *Discours sur l'Histoire Universelle* no mencione á Orosio, sería notorio absurdo afirmar *summa voce* que es inverisímil le conociese.—También afirma rotundamente el Sr. Gómez Izquierdo que «no hay *tal* providencialismo en las *Historias* de Orosio», lo cual no puede menos de llenarme de beatífica sorpresa (sobre todo después de haberlas leído). No cabe negar, tras esta sentencia, que los tratadistas de Filosofía de la Historia (y entre ellos el Sr. Menéndez y Pelayo y el que estas líneas escribe) hemos estado tocando el violón cuando hemos

creído que en manos de Orosio «se transformó la historia con sentido universal y *providencialista*» (1). Resulta ahora, según las investigaciones del Sr. G. I., que el presbítero de Braga escribió las *Historiae* simplemente para demostrar que los cristianos no tuvieron la culpa de los males de la Humanidad *antes* ni después de Cristo; ó, en más vulgares términos, que si en vez de escribir en latín, llega á hacerlo en castellano, sus *Historiae* se habrían convertido en un pedestre: *¡Tío, yo no he sido!* (2).

Por último, con ocasión de algunas frases mal comprendidas (sin duda porque yo me he explicado deficientemente), me pregunta el Sr. G. I. que «por qué no incluyo á Fidias, á Velázquez ni al Greco en *mi* lista de filósofos españoles». Por una razón muy sencilla: en cuanto á Fidias, porque no tengo noticia de qué fuese español; y en cuanto á Velázquez y al Greco, por lo mismo que, si escribiese una *Historia del arte de cocina*, no incluiría en mi lista de *cocineros* á Maimónides ni á D. Juan Valera, aunque de las obras de ambos sacase peregrinas *recetas* que desde luego incluyera en la susodicha *Historia*.

---

(1) M. Menéndez y Pelayo: *Historia de las ideas estéticas en España*, tomo I, vol. II (segunda edición), pág. 15.

(2) El Sr. G. I. echa de menos en mi HISTORIA un estudio del poema filosófico *De Deo*, escrito por Draconcio (siglos IV-V). Confieso que no descubro en el referido poema nada que autorice su inclusión en una Historia *de la Filosofía*. Con el mismo título pudiera haber hablado de la *Historia evangélica* de Yuvenco, ó de los escritos de Gregorio de Ilíberis, verbigracia.

Pero, además, da *la pícara casualidad* de que Draconcio no fué español, sino *africano* (cf. M. Menéndez y Pelayo: *Historia de la Poesía española en la Edad Media;* segunda edición, Madrid, 1911; I, págs. 47 y 48); y, por tanto, no es *grave defecto* haber dejado de tratar de él en una *Historia de la Filosofía* ESPAÑOLA.

Conste, finalmente, que la frase (de la carta de Liciniano á Epifanio) no traducida por mí en la página 221, dejó de serlo porque no se halla en el texto del P. Flórez; pero conste también que lo eché de ver, y *por eso añadí,* entre corchetes, en la página 431: «altera corporis, quae in tempore et in loco est.»

ÍNDICE GENERAL [1]

Páginas

(1) El índice alfabético irá al final del último volumen de la presente HISTORIA.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE LIBRO EN
MADRID, EN LA IMPRENTA DE BER-
NARDO RODRÍGUEZ, Á XXX
DÍAS ANDADOS DEL MES
DE JUNIO DE MCMXI
AÑOS

OBRAS DEL MISMO AUTOR [1]

Libros de Caballerías. (Segunda parte: *Ciclo de los Palmerines.—Extravagantes.—Glosario.—Variantes.—Correcciones.—Indices.)* Madrid, 1908. (Tomo XI de la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles.)*—Un tomo de 736 páginas en 4.º mayor.—Doce pesetas.

Erasmo en España (episodio de la historia del Renacimiento). (Publicado en la *Revue Hispanique.)*—New York, París, 1907.—Un folleto de 170 páginas en 4.º con dos fotograbados.

El mito de Psyquis. *(Un cuento de niños, una tradición simbólica y un estudio sobre el problema fundamental de la filosofía.)* Barcelona, 1908.—Un tomo de 344 páginas en 8.º con tres fotograbados. (De la *Biblioteca de Escritores Contemporáneos.)*—Tres pesetas.

Prometeo y Arlequín, Ester y otros poemas. Madrid, 1908.—Un tomo de 196 páginas en 8.º impreso en papel de hilo.

Historia de la Filosofía española (desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII). Madrid, M. CM. VIII.—Un tomo de 474 páginas en 8.º—En Madrid, siete pesetas cincuenta céntimos; en provincias, ocho pesetas.

El Código de Hammurabí y otros estudios de historia y filosofía jurídicas. Madrid, 1909. (Vol. XII de la Biblioteca de *Revista Jurídica.)*—Un tomo de 356 páginas en 8.º (Comprende: *El Código de Hammurabí.—El mandil y*

(1) Véase el tomo anterior, págs. 475 y siguientes.

el plato.—La legislación gótico-hispana.—Formularios de instrumentos públicos.—Sobre los efectos de la voluntad unilateral.—Las ideas jurídicas de Wells.—Apuntes para un «Tratado teórico-práctico de monsergas jurídicas».)—Cuatro pesetas.

Entremeses del siglo XVII, atribuídos al maestro Tirso de Molina, con una epístola histórico-crítica, por el Bachiller Mantuano. Madrid, M. CM. IX. (Doblón I de la *Colección «Oro viejo».)*—Un folleto de 110 páginas en 8.º—Dos pesetas.

Vejámenes literarios, por D. Jerónimo de Cancer y Velasco y Anastasio Pantaleón de Ribera (siglo XVII), anotados y precedidos de una Advertencia histórico-crítica, por el Bachiller Mantuano. Madrid, M. CM. IX. (Doblón II de la *Colección «Oro viejo».)*—Un folleto de 80 páginas en 8.º—Dos pesetas.

Los «Bancos de Flandes». (Publicado en la revista *Ateneo.)* Madrid, 1910. Un folleto de 16 páginas en 4.º mayor.

Códigos de Comercio españoles y extranjeros y leyes modificativas y complementarias de los mismos, comentados, concordados y anotados, ó Estudios fundamentales de Derecho Mercantil Universal. (En colaboración con don Faustino Alvarez del Manzano y Alvarez Rivera y con D. Emilio Miñana y Villagrasa.) Tomo I *(De los comerciantes y de los actos de comercio).* Madrid, 1909.—Un volumen de CXXVIII + 616 páginas en 4.º—Diez y seis pesetas en Madrid y diez y siete en provincias.—Tomo II *(Del Registro mercantil.—Apéndices).* Madrid, 1909.—Un volumen de 414 páginas en 4.º—Diez pesetas en Madrid y once en provincias.—Tomo III *(De los libros y de la contabilidad del comercio.—Apéndices).* Madrid, 1910.—Un volumen de 448 páginas en 4.º—Diez pesetas en Madrid y once en provincias.

Luis Vélez de Guevara.—El Diablo Cojuelo. Madrid, 1910.—(Tomo II de la *Sociedad de Bibliófilos Madrileños.*) XL + 276 páginas en 4.º, impreso en papel de hilo.—Doce pesetas.

Colección de filósofos españoles y extranjeros. I. *Cuzary; Diálogo filosófico,* por **Yehudá ha-Leví** (siglo XII), con Advertencia y Notas por A. B. y S. M., y un Apéndice

por M. Menéndez y Pelayo. Madrid, 1910.—Un tomo de XXVIII + 566 páginas en 8.º

Silba de varia lección. Función de desagravios en honor del insigne Lope de Rueda, desaforadamente comentado en la edición que de sus *Obras* publicó la Real Academia Española, valiéndose de la péñola de D. Emilio Cotarelo y Mori. Celébrala el Bachiller Alonso de San Martín. Madrid, M. CM. IX.—Un folleto de XVI + 104 páginas en 8.º—(En colaboración con D. Julio Puyol y Alonso.) Dos pesetas.

Sepan cuantos... Coroza crítica puesta á la execrable edición que de las *Obras de Lope de Rueda* perpetró D. Emilio Cotarelo y Mori, ya del todo colocada en la picota después de la *Satisfacción á la Real Academia Española,* que el mismo felibre tuvo la desgracia de concebir y dar á luz, por el Bachiller Alonso de San Martín. Madrid, 1910.—Un folleto de 150 páginas en 8.º—(En colaboración con D. Julio Puyol y Alonso.)—Tres pesetas.

Pichelingue-Pechelingue. *Disquisiciones histórico-geográficas.* (De la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.*) Madrid, 1910.—Un folleto de 18 páginas en 4.º

Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España (episodio de la historia de la Lógica).—Discursos leídos en la Real Academia de la Historia por D. A. B. y S. M. y D. Marcelino Menéndez y Pelayo en el acto de la recepción del primero. Madrid, M. CM. XI.—Un tomo de 158 + LXXX + 26 páginas en 4.º—Cinco pesetas.

La hostería de Cantillana (novela del tiempo de Felipe IV). (En colaboración con D. Julio Puyol.) Segunda edición. Madrid, 1911 *(Biblioteca Renacimiento).*—Un tomo de 344 páginas en 8.º—Tres pesetas cincuenta céntimos.

DE PRÓXIMA PUBLICACIÓN

Códigos de Comercio (tomo IV).

Libros de Caballerías (tomo III).

Historia de la Filosofía española (siglos VIII-XII) (musulmanes).